N° 4 1952 Avril

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La „nature pure" à la lumière de l'encyclique „Humani generis"

Les quelques lignes que l'encyclique « *Humani generis* » consacre à la gratuité du surnaturel [1] ne nous semblent prendre toute leur portée que lorsqu'on les replace dans le développement historique dont elles sont l'aboutissement. Isolément pris, les actes du Magistère ressemblent quelque peu à des points. Lorsqu'on les saisit d'une vue synthétique, un mouvement se dessine, une direction se marque dans l'explicitation progressive du donné révélé. S'il importe de connaître les routes de perdition déjà repérées pour éviter de s'y engager à nouveau, n'importe-t-il pas tout autant de prendre conscience de l'allure générale de la marche en avant, pour prévenir des choix malheureux aux prochains carrefours ?

*
* *

Historiquement, la « nature pure » a eu deux sens successifs : elle a d'abord désigné un état, défini par rapport aux moyens de salut, puis un ordre de choses, défini par référence à une fin dernière. Dans le premier sens, elle considère l'homme innocent sans aucun des dons accordés par Dieu à Adam et perdus ensuite par le péché. Dans le second, elle affirme la possibilité pour la créature intelligente d'exister sans l'orientation effective à la vision béatifique. Comme l'a ex-

1. « Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet ». Pour la facilité de nos lecteurs, nous donnerons les références à ce document d'après le texte et la traduction officielle reproduits dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1950, pp. 840-861, en faisant suivre le chiffre de la page d'une lettre qui marquera l'alinéa. Ici, p. 850 e.

cellemment noté le R. P. Malevez[2], cette hypothèse elle-même se subdivise en deux branches : pour les uns, Cajetan en tête, non seulement la nature pouvait ne pas être orientée effectivement à la béatitude du ciel, mais pareille fin n'aurait même été de sa part l'objet d'aucun désir, fut-il conditionnel; pour eux donc, la fin proportionnée aux forces de la nature aurait en même temps satisfait pleinement toutes ses aspirations. Dans sa seconde forme au contraire, cette hypothèse tient que l'esprit, s'il peut exister sans jamais recevoir ce don de la vision faciale, en possède néanmoins le désir conditionné. Moteur dernier de toutes ses démarches, cette fin trop sublime pour qu'il puisse y prétendre laisserait néanmoins à l'homme la possibilité d'une authentique « béatitude » dans la possession du monde et de Dieu à travers lui. Eu égard toutefois à la capacité infinie de notre cœur, cette béatitude devrait être dite *imparfaite*, bien qu'elle comblerait exactement les exigences de la nature. Nous n'avons pas à examiner ici les avantages ou les inconvénients de ces divers systèmes. Il nous suffit d'avoir précisé par ces quelques lignes le sens dans lequel nous entendons la « nature pure » : elle représentera pour nous un ordre de choses dans lequel la créature intelligente et libre n'aurait pas eu la vision béatifique comme destination effective.

Comprise comme il vient d'être dit, la théorie de la nature pure est-elle une opinion théologiquement libre ? Pour répondre correctement à cette question, il importe de distinguer son aspect dogmatique et son aspect philosophique. L'Eglise n'a jamais voulu lier le dogme à aucun système particulier[3]. On ne peut donc qualifier de même une position liée au dogme et une systématisation relevant d'une philosophie déterminée.

Dans la question de la nature pure, nous découvrons d'une part un présupposé qui touche au dogme : Dieu aurait pu donner à sa créature raisonnable une autre fin que la vision béatifique; de l'autre, un système philosophique pour lequel les essences ont une consistance propre, source de relations métaphysiques entre leurs diverses composantes. Si la première affirmation nous paraît matière possible de définition[4], la seconde relève de « cette philosophie saine que nous avons reçue des siècles chrétiens qui nous ont précédés comme un patrimoine, depuis longtemps constitué, arrivé précisément à ce degré supérieur d'autorité, parce que le magistère même de l'Eglise a soumis aux normes de la révélation divine elle-même ses principes

---

2. *L'esprit et le désir de Dieu*, dans *N.R.Th.*, 1947, p. 11-12.
3. C'est ce que rappelle le Saint-Père quand il écrit : « Il est clair également que l'Eglise ne peut se lier à n'importe quel système philosophique, dont le règne dure peu de temps ». P. 845 b.
4. Comme l'encyclique le dit en termes formels, elle est en effet intimement liée à la gratuité de la grâce et de l'ordre surnaturel dans son ensemble. Cfr ci-dessus note 1.

et ses principales directions, que de grands esprits avaient peu à peu découverts et définis [5] ».

*
* *

Avant « *Humani generis* », la possibilité pour la créature raisonnable d'exister sans orientation effective à la vision béatifique n'avait encore fait l'objet d'aucune déclaration du Magistère.

Seule l'encyclique *Pascendi* semble y avoir fait allusion, comme nous le verrons ci-dessous. Tous les autres documents pontificaux traitent de la gratuité de la grâce et des dons primitifs, de leur non-exigence par la nature. Néanmoins la connexion entre ces deux points paraît étroite : celui qui ne peut exiger les moyens indispensables pour se procurer une fin, ne semble pas avoir le moindre droit sur celle-ci.

Avant d'examiner les actes du Saint-Siège dans la controverse baianiste et janséniste, rappelons d'un mot les décisions dogmatiques antérieures en matière de grâce. Les conciles de Carthage contre Pélage [6], d'Orange contre les semi-Pélagiens [7] avaient définitivement établi comme un dogme de foi la gratuité absolue de la grâce en face des mérites humains : laissé à ses propres forces, l'homme ne peut ni poser un acte méritoire, ni même s'y disposer positivement. Telles étaient les bases dogmatiques sur lesquelles allaient s'engager les luttes provoquées par les écrits de Baius et de ses continuateurs.

*
* *

Avant d'entreprendre l'étude détaillée du contenu de la bulle de Pie V, une question préalable se pose : quelle est la valeur de ce document et des censures qu'il imprime ?

Plus personne à l'heure actuelle ne recourt aux misérables faux-fuyants des baianistes et des jansénistes pour tenter d'énerver la valeur de cet acte du magistère solennel. Trop de décisions pontificales ont précisé que le Pape avait agi en connaissance de cause : la Bulle n'a donc pas été arrachée subrepticement à un Pontife mal éclairé sur la portée de ce geste. Quant au ridicule argument du « *comma pianum* », c'est merveille qu'il ait pu retenir si longtemps l'attention : quel homme sensé ne voit en effet que Rome n'aurait eu aucun motif de demander à Baius de rétracter des propositions que l'on pourrait soutenir dans le sens de leurs auteurs ?

Une difficulté plus sérieuse vient du mode selon lequel est portée

5. *Humani generis*, p. 853 d.
6. Denz., 104 sv.
7. Denz., 176 sv.; cfr *ibid.*, 797 sv. et 811 sv. (concile de Trente).

la condamnation. Les propositions sont en effet censurées en bloc et « *respective* ». De plus, il est explicitement noté que « bien que certaines propositions puissent de quelque façon se soutenir, elles sont condamnées dans le sens propre voulu par les auteurs de celles-ci [8] ».

Notre recherche se trouve d'emblée devant un double problème : comment appliquer à chaque proposition celle des censures qui lui revient ? comment savoir dans quel sens ces énoncés sont condamnés ?

La détermination des notes méritées par chaque proposition ne pourrait se faire de façon authentique que par le pouvoir même qui a porté ces censures. Seules donc des condamnations antérieures ou postérieures dûment qualifiées par le Saint-Siège nous assureraient que tel énoncé de Baius mérite telle censure déterminée.

Le but de notre recherche étant de découvrir ce que l'on a pu conclure à l'époque de la condamnation de Baius, nous nous abstiendrons de recourir aux documents postérieurs, que nous étudierons ci-dessous pour eux-mêmes. Les documents antérieurs, n'ayant jamais statué sur le point précis en cause, ne nous seront d'aucun secours.

Lorsqu'on essaie d'attribuer à chaque proposition sa censure propre, on se heurte à une première difficulté : dans les propositions modales, comportant, en plus d'une affirmation dogmatique, une note théologique infligée à cette position, sur quoi tombe la censure ? Ne vise-t-elle que la note théologique qu'elle déclare donc injuste et non fondée ? ou atteint-elle en même temps la doctrine ?

Plusieurs auteurs ont soutenu qu'un grand nombre d'articles de Baius n'auraient été condamnés qu'en raison des qualifications odieuses infligées aux adversaires. Ce fut la thèse non seulement d'un Noris [9], dont c'était l'intérêt évident de minimiser la condamnation de positions très proches des siennes, mais encore d'auteurs aussi étrangers à ces idées qu'un Suarez [10] et qu'un Vazquez [11]. Pour ce qui nous concerne toutefois, nous pourrons tourner cette difficulté, car les propositions modales que nous rencontrerons auront leur correspondant doctrinal exact dans d'autres propositions purement affirmatives. Il sera donc clair que c'est bien la doctrine qui est visée par la censure.

Chaque fois qu'il sera possible de remonter au texte même de Baius, le sens à donner aux énoncés condamnés ne sera pas difficile à préciser. Certes lui-même, dans ses diverses apologies, a fréquemment accusé le « rédacteur de la bulle » d'avoir faussé ou dénaturé sa pensée ou même de lui avoir prêté des thèses qui ne sont pas dans

8. Denz., 1080.
9. *Vindiciae Augustinianae...*, III, 2, au tome I des *Opera omnia*, Vérone, 1729, p. 923-924.
10. *Tractatus de gratia*, Proleg. VI, c. 2, n. 14, dans *Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, 1857, t. VII, p. 292.
11. *Comment. in I^{am} II^{ae}*, disp. 190, c. 18, dans *Opera omnia*, Ingolstadt, 1606, t. IV, p. 516.

ses écrits. La bulle ne dit pas que toutes sont de Baius; elle parle même de plusieurs auteurs (*ab auctoribus*). Néanmoins, il n'est pas difficile de retrouver dans les écrits de Baius sinon toujours les mots, au moins les idées contenues dans les soixante premières propositions; les dix-neuf autres, tout en étant conformes à sa doctrine, n'ont pas été retrouvées dans ses écrits; il est typique toutefois de noter que, dans l'ensemble, il en prit la défense dans ses apologies. Celles-ci nous fournissent d'ailleurs plus d'une fois la confirmation du sens dans lequel ces articles ont été proscrits. C'est pourquoi nous y aurons recours en cas de besoin.

Des propositions que condamne la Bulle « *Ex omnibus afflictionibus* », une quarantaine concernent notre sujet. Elles se groupent autour de quatre thèmes fondamentaux :

1) Le libre arbitre, laissé à lui-même, est (dans l'état actuel) incapable d'actes bons [12].

2) Il n'y a pas deux manières d'observer la loi divine, l'une parfaite dans l'accomplissement du précepte, l'autre en plus méritoire de la vie éternelle : tout ce qui n'est pas la charité « répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit » est « cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde [13] ».

3) L'œuvre bonne est, de sa nature même, méritoire de la vie éternelle, qu'elle soit ou non posée en état de grâce [14].

4) Les dons de l'état primitif constituent la condition naturelle de l'homme innocent [15].

Parlant des propositions relatives au mérite, le P. Le Bachelet écrit très justement : « toute cette doctrine serait logique et se comprendrait facilement dans la double supposition qui est à la base du système, à savoir la destination naturelle de l'ange et de l'homme à la vie éternelle, comme unique fin dernière qui soit possible ou du moins convenable pour la créature raisonnable, et le caractère naturel des dons contenus dans la justice originelle [16] ».

On peut en dire autant des thèses sur le libre arbitre et l'observation de la loi divine. Si les dons de l'état primitif sont naturels à l'homme, quoi d'étonnant que leur absence laisse le libre arbitre incapable de rectitude ? Et si la seule fin dernière possible ou convenable pour l'homme est la vision béatifique, n'en découle-t-il pas qu'il ne peut y avoir deux manières d'observer la loi divine ?

Il nous suffira donc d'étudier ce que Baïus pense des dons de l'état primitif : ces propositions nous révéleront l'intuition fondamentale du système et la racine du mal que l'Église a voulu extirper.

---

12. Propositions 22, 25, 27, 28, 29, 30, 35, 37, 40 et 65. Rappelons qu'il suffit d'ajouter 1.000 au numéro d'une proposition de Baïus pour avoir sa référence dans Denzinger.
13. Propositions 16, 34, 36, 38, 61, 62.
14. Propositions 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 42 et 69.
15. Propositions 9, 21, 23, 24, 26, 55, 78, 79.
16. *Baïus*, dans *Dict. de Théologie catholique*, II, 1905, col. 78.

Nous pouvons écarter tout de suite de notre route la proposition 9, qui nous dit seulement que ces dons « pourraient peut-être assez raisonnablement s'appeler grâce » bien qu'à proprement parler ce titre soit « réservé par la sainte Écriture aux dons accordés par Jésus-Christ à ceux qui ne les méritent pas et s'en sont rendus indignes ».

Mais les sept autres propositions méritent une étude plus attentive. Les voici d'abord *in extenso*.

21. « L'élévation de la nature humaine et son exaltation à la participation de la nature divine étaient dues à l'intégrité de son premier état ; aussi doit-on l'appeler naturelle, et non pas surnaturelle ».

23. « C'est une absurdité d'avancer que l'homme, au moment de sa création, a été élevé au-dessus de la condition de sa nature par un don surnaturel et gratuit, pour honorer Dieu surnaturellement par la foi, l'espérance et la charité ».

24. « Il faut considérer comme née de la folie des philosophes et renvoyer au pélagianisme l'opinion de ces hommes vains et oisifs qui s'imaginent l'homme formé de telle sorte que, grâce à la libéralité de son créateur, il ait été élevé à l'adoption des enfants de Dieu par des dons surajoutés à la nature ».

26. « L'intégrité de la première création n'était pas une élévation gratuite de la nature humaine, mais bien sa condition naturelle ».

55. « Dieu à l'origine n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant ».

78. « L'immortalité du premier homme n'était pas un don de la grâce, mais sa condition naturelle ».

79. « Les docteurs errent qui affirment que Dieu ait pu créer et former l'homme sans la justice naturelle [17] ».

Parmi ces propositions, quatre, les 21e, 26e, 55e et 78e, sont purement affirmatives ; les trois autres ajoutent des qualifications injurieuses pour les docteurs catholiques. Comme toutefois ces dernières reproduisent substantiellement la doctrine des premières, nous sommes assurés que la condamnation atteint non seulement la qualification injurieuse, mais aussi la doctrine. Voyons celle-ci en nous rappelant toujours qu'elle a été condamnée dans le sens propre voulu par ses auteurs.

La 26e proposition reproduit littéralement la thèse défendue au chapitre IV du « *De prima hominis iustitia* ». Les quatre éléments que Baius reconnaît dans l'intégrité originelle sont « l'adhésion à son créateur de l'intelligence par la pleine connaissance de la loi, et de la volonté par son plein accomplissement... et l'obéissance parfaite des facultés inférieures de l'âme à la partie supérieure et celle de tous les

17. Nous empruntons notre traduction à X. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 67 sv.

membres du corps aux ordres de la volonté [18] ». Que les deux premiers éléments recouvrent ce que les théologiens appellent la grâce surnaturelle au sens propre, nous en avons la preuve dans le premier chapitre du même traité, intitulé : « Que la rectitude du premier homme n'exista pas sans l'inhabitation du Saint-Esprit ». Quant aux deux derniers, c'est ce qu'ils appellent l'exemption de toute concupiscence.

Pour la 21e proposition, sa lettre n'est pas et ne peut pas se trouver dans Baius, pour lequel il n'y a pas à proprement parler d'exaltation de la nature au-dessus de son état naturel; mais elle ne trahit nullement sa pensée, car lui-même dans son Apologie à Pie V, après avoir accusé le rédacteur de la bulle « d'avoir ajouté sur la participation de la nature divine ce qu'il a voulu, afin de rendre la proposition odieuse », conclut son paragraphe : « Je n'ai en effet pas dit (ce que l'on m'accuse calomnieusement d'avoir dit) que l'on doive dire naturelle et non surnaturelle l'élévation de la nature humaine; mais j'ai dit qu'elle était naturelle de telle sorte qu'en nous elle soit à juste titre appelée surnaturelle : comme la vue serait dite surnaturelle chez ceux qui la récupéreraient par un miracle de la puissance divine [19] ». Ce que Baius nie donc clairement, c'est la surnaturalité entitative des dons de l'état primitif. Grâce aux termes précis que la bulle a substitué conformément à la doctrine de Baius aux expressions vagues de celui-ci, nous faisons un pas en avant par rapport à la proposition 26. Celle-ci déclarait en bloc que l'on ne peut pas appeler naturels l'ensemble des dons de l'intégrité. Mais ne peut-on le dire de certains d'entre eux ? La proposition 26 nous interdit en tout cas de le dire de la grâce, de l'élévation de l'homme à la participation de la nature divine.

Les propositions 23 et 24 reprennent la même doctrine et relèvent en même temps des qualifications injurieuses pour les théologiens catholiques.

Venons-en à la célèbre proposition 55. Baius a constamment nié qu'elle fut dans ses écrits : il la disait « ex libro de peccato originali cap. 5 male collecta ». Faut-il tenir avec le P. Le Bachelet [20] que « la proposition n'a pas été forgée; elle est dans le chapitre V du traité *De Peccato originis,* mais en style indirect et sous une forme contournée, de telle façon cependant qu'on la reconnaît aussitôt » ou avec Mgr Litt [21] « qu'il est douteux (que cette proposition ne se trou-

18. « Consistebat autem primae rectitudinis integritas, quam initio homini datam credimus, non tantum in hoc, quod mente per integram legis notitiam, et voluntate per plenam obedientiam, suo creatori adhaerebat,... sed etiam in eo, quod inferiores animae partes superioribus, et omnia corporis membra voluntatis imperio ad nutum serviebant... ». *De prima hominis iustitia,* c. III.

19. *Baiana, seu Michaelis Baii operum secunda pars,* Cologne, 1696, p. 92.

20. *Art. cit.,* col. 71.

21. Mgr F. Litt, *La question des rapports entre la nature et la grâce, de Baius au Synode de Pistoie,* Fontaine-l'Evêque, 1937, p. 36.

vait pas dans Baius), et que cette question demanderait, pour être résolue avec une certitude historique, une étude plus approfondie » ?

Il nous suffit de constater l'unanimité qui existe pour rattacher cette proposition au chapitre en question, que l'on déclare comme Baius, puis Jansénius, qu'elle fausse la doctrine qui y est reproduite, ou que l'on estime au contraire comme certain ou probable qu'elle la reproduit correctement, comme les auteurs que nous venons de citer. Ceci nous donne en tout cas le sens de l'assertion condamnée : elle porte sur l'impossibilité pour Dieu de créer un homme avec la concupiscence, parce que celle-ci serait proprement le péché originel.

La proposition 78 déclarant que l'immortalité nous est naturelle, sans être dans les écrits de Baius, est conforme à ses principes. Aussi en prend-il la défense dans sa première apologie.

Quant à la proposition 79, qui rejette comme fausse la doctrine qui prétendrait que Dieu aurait pu créer l'homme sans la justice naturelle, elle ne se trouve pas non plus dans les écrits du docteur louvaniste. De plus cette expression « justice naturelle » est ambiguë : on pourrait la comprendre, comme Baius le fait dans son apologie à Pie V, d'une rectitude naturelle ajoutée à la nature pour la tirer d'un état neutre où l'homme aurait été indifférent au bien comme au mal; mais cette justice naturelle peut encore, dans le vocabulaire de Baius, signifier la justice originelle. Nous retombons dans ce cas sur une autre formulation de la 26e proposition.

Ceci dit du sens de ces propositions, essayons d'établir la censure que l'Eglise a voulu leur infliger, telle qu'elle a pu être comprise à l'époque de la bulle.

Eliminons les propositions 23, 24 et 79 dont la doctrine est reprise ailleurs et dont les qualifications injurieuses ont pu s'attirer d'autres censures.

Des notes « hérétique, erronée, suspecte, téméraire, scandaleuse, blessante pour des oreilles pies », que pouvons-nous appliquer aux propositions 21, 26, 55 et 78 ? Il semble certain que l'on peut écarter tout de suite la première et les deux dernières : « la première parce qu'il nous paraît très peu vraisemblable que l'Eglise, statuant pour la toute première fois sur une question, la proclame d'emblée de foi, et ce, dans un document aussi peu précis que la condamnation d'environ quatre-vingts propositions censurées globalement; les deux dernières parce que ces propositions, traitant une matière très abstraite sans relation immédiate avec la vie religieuse, formulée d'une manière toute spéculative et sur un sujet jusqu'alors peu traité dans le grand public, n'ont rien de spécialement scandaleux ni d'offensant pour de pieuses oreilles [22] ».

Des trois censures : « erronée, suspecte, téméraire » nous propo-

22. F. Litt, *o.c.*, pp. 37-38.

sons, avec Mgr Litt, d'exclure « suspecte » pour les trois propositions qui n'offrent aucune ambiguïté de sens, la 21e (la participation à la nature divine est naturelle), la 26e (l'intégrité originelle est naturelle), la 78e (l'immortalité est naturelle). Quant à la 55e, vu le doute qui reste sur son sens exact, elle pourrait être « suspecte » soit de témérité, soit d'erreur.

Dressons le bilan de nos recherches. Après la Bulle de Pie V, tout catholique devait tenir qu'il était au moins téméraire d'affirmer que l'état dans lequel furent créés nos premiers parents (prop. 26), et en particulier l'élévation du premier homme au-dessus de sa nature et sa participation à la nature divine d'une part (prop. 21), et le don de l'immortalité d'autre part (prop. 78), étaient naturels à l'homme, en ce sens que leur privation aurait constitué un mal. De même il était pour le moins suspect de tenir que Dieu n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant [23].

*
* *

Aucune des cinq propositions condamnées de Jansénius ne concerne directement notre sujet. C'est pourquoi nous passerons immédiatement à l'étude de la Bulle *Unigenitus*. Des 101 propositions que celle-ci censure globalement, la 35e mérite notre attention de façon toute spéciale : « La grâce d'Adam est une suite de la création, et était due à la nature saine et entière [24] ».

L'exégèse de ce texte nous est rendue facile par les autres propositions. De la grâce tout d'abord, il nous est dit qu'elle est une « onction intérieure » sans laquelle les « exhortations et grâces extérieures ne servent à rien » (prop. 2). De la grâce d'Adam, complaisamment opposée à la grâce du Christ, il est marqué qu'elle était « proportionnée à lui » (prop. 37), qu'elle ne « produisait que des mérites humains » (prop. 34) et surtout « qu'elle aurait été reçue par chacune dans sa propre personne » (prop. 36) et « aurait sanctifié chacun en lui-même » (prop. 37) tandis que la grâce chrétienne qui « n'est reçue que dans la personne de Jésus-Christ ressuscité auquel nous sommes unis » (prop. 36) « nous sanctifiant en lui, est toute-puissante et digne du Fils de Dieu » (prop. 37).

Ces quelques explications suffisent bien à montrer que nous sommes en plein climat baianiste et janséniste. Si l'on ne dit plus, comme Baius, que seule la grâce médicinale, conférée à des indignes, mérite vraiment le nom de grâce, on déprime du moins autant que l'on peut la

23. Ces propositions sont-elles restées téméraires ou suspectes ? C'est une autre question, à laquelle répondront par l'affirmative les documents postérieurs.
24. Denz., 1385.

grâce d'Adam : seule la grâce du Christ sera ce principe triomphant, digne de son auteur, dont l'action doit se comparer à celle de la volonté créatrice qui ordonne et se voit obéir à l'instant (prop. 21, 23 et passim). L'on comprend dès lors parfaitement l'expression qu'il ne faut pas disjoindre : « suite de la création, due à la nature saine et entière ». Le premier membre pris seul pourrait paraître une suprême habileté pour éviter de traduire en termes de dette ou d'obligation les rapports entre la grâce et la nature, une atténuation géniale des expressions condamnées de Baius [25]. Car y voir avec les augustiniens [26] l'affirmation par Quesnel que la grâce d'Adam était une propriété intrinsèque de la nature, est un contresens dont on s'explique mal que ces auteurs se soient rendus coupables. Mais le fait est là : Quesnel lui-même précise que si la grâce est « suite de la création », c'est parce qu'elle « était due à la nature saine et innocente ». Nous sommes donc ramenés par l'auteur lui-même à l'exacte position de Baius en cette matière.

Rien d'étonnant dès lors qu'il s'attire les mêmes condamnations que son maître. Avant de tenter pour celles-ci ce que nous avons essayé pour les censures qui frappèrent Baius, remarquons une différence. Il n'est pas fait allusion, dans le document de Clément XI, à des propositions condamnées dans le sens que leur donne leur auteur. Il suffit au Pape que le sens, ou l'un des sens possibles, de ces articles soit répréhensible. Dans notre cas, le sens condamnable ne fait aucun doute : il n'y a pas la moindre ambiguïté de signification dans ces lignes : c'est le rejet de la gratuité de la grâce et l'affirmation péremptoire de son exigence par la nature innocente. C'est donc ce sens qui sera visé. Mais de la vingtaine de notes que renferme la clausule finale de la bulle, quelles sont celles qui atteignent notre proposition ?

Si, fidèles à notre méthode, nous voulons nous remettre dans la position des fidèles qui reçurent ce document, il nous faudra reprendre pour cette bulle un travail analogue à celui que nous avons accompli pour la Constitution de Pie V. Ici comme là, nous proposons tout d'abord d'exclure toutes les notes telles que : « malsonnantes, offensantes pour de pieuses oreilles, scandaleuses, pernicieuses, injurieuses à l'Eglise ou au pouvoir séculier, etc. » qui toutes supposent des affirmations sortant du serein domaine des idées, que ce soit par les applications spirituelles ou temporelles qu'elles proposent, ou par les allégations injurieuses qu'elles renferment. De même, un énoncé aussi limpide ne peut être dit « captieux ». Serait-il de ceux qui « renouvellent manifestement diverses hérésies, et principalement celles qui sont contenues dans les célèbres propositions de Jansénius » ? Pareille

25. Cfr Denz., 1021 : « Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae *debita fuit* integritati primae conditionis... ».

26. Par exemple Bellelli, *Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum...*, Rome, 1737, I, p. 120.

formule ne se trouve chez aucun hérésiarque ; elle n'est non plus contenue explicitement dans aucune des cinq propositions. Aussi rejetterons-nous de même les notes d'« hérétique », de « proche de l'hérésie », de « sentant l'hérésie ».

Ceci nous laisse un résidu de quatre notes entre lesquelles le choix nous paraît impossible : « téméraire, favorisant l'hérésie, erronée, plusieurs fois condamnée ».

A notre avis, plusieurs de ces notes sont méritées par cette proposition : elle favorise l'hérésie pélagienne en excluant la gratuité de la grâce surnaturelle ; elle a été plusieurs fois condamnée, d'abord par Pie V, puis par les Pontifes qui renouvelèrent et confirmèrent la Bulle « *Ex omnibus afflictionibus* » [27] ; enfin, comme la proposition similaire de Baius, elle est soit téméraire, soit erronée. On peut trouver une confirmation de ceci dans les annotations du cardinal Gerdil en marge d'une rédaction provisoire de la Bulle « *Auctorem Fidei* ». Celui-ci, qui a dû avoir accès aux documents qui préparèrent la Bulle *Unigenitus*, documents où chaque proposition était nommément qualifiée, attribue à la proposition 35 de Quesnel les notes suivantes : « téméraire, erronée, condamnée dans Baius et sentant l'hérésie pélagienne [28] ». Malgré sa valeur, pareil document n'exprime toutefois qu'un avis privé. Pour lui refuser son assentiment, on pourra toujours se réfugier derrière le fait que le Pape a opté pour une condamnation globale.

Si nous voulons faire le point et statuer le minimum qui découle certainement de cet acte pontifical, nous aboutissons à l'énoncé suivant : « Il est au moins téméraire de dire que la grâce d'Adam était une suite de la création, due à la nature saine et innocente ». Il peut sembler que « la bulle de Clément XI ne nous apprend rien de plus que celle de Pie V. Elle est même de portée plus restreinte, puisqu'elle ne dit pas un mot de l'exemption de la concupiscence [29] ». Nous l'accordons volontiers si l'on se borne à comparer entre eux ces deux documents. Mais on doit se rappeler que près de 50 ans les séparent : durant ce temps, ce point de la doctrine baianiste a été l'objet de condamnations répétées. Pareille insistance a son poids : elle montre à tout le moins que l'Eglise s'oriente fermement vers le rejet de tout ce qui poserait dans la nature une exigence de la grâce.

*
* *

Moins d'un siècle s'écoulera avant que le Magistère ne prenne de nou-

27. Grégoire XIII, *Provisionis Nostrae* ; Urbain VIII, *In Eminenti*.
28. Cfr F. Litt, *o.c.*, p. 74, dont nous nous sommes fortement inspiré dans tout ce paragraphe.
29. F. Litt, *o.c.*, p. 74.

veau position, mettant le point final aux querelles jansénistes. La condamnation par Pie VI des erreurs du synode janséniste de Pistoie présente, sur les actes de ses prédécesseurs, cet avantage que chacune des propositions est nommément qualifiée et que le sens condamné est chaque fois précisé avec soin. L'on sent la volonté arrêtée de couper court, une fois pour toutes, aux arguties grâce auxquelles l'hydre janséniste renaissait sans cesse. Cette intention éclate particulièrement dans la proposition qui intéresse directement notre recherche, la 16e. La voici : « *De l'état d'innocence.* 16. La doctrine du synode au sujet de l'état d'heureuse innocence, telle qu'il la représente dans Adam avant le péché, comme comprenant non seulement l'intégrité, mais aussi la justice intérieure avec un attrait vers Dieu par l'amour de charité, ainsi que la sainteté primitive rendue en quelque façon après la chute ; dans la mesure où, prise dans son ensemble, elle insinue que cet état fut une suite de la création, dû en vertu d'une exigence naturelle et de la condition de la nature humaine, et non un bienfait gratuit de Dieu : < est > fausse, déjà condamnée dans Baius et Quesnel, erronée, favorisant l'hérésie pélagienne [30] ».

Ce texte très nuancé, très étudié aussi, appelle tout de suite quelques remarques. « L'état d'heureuse innocence » comprend donc deux éléments, exemption de la concupiscence, et grâce surnaturelle. Tel semble bien en effet le seul sens possible pour cette double expression reprise des Actes mêmes du Synode. Certes la rédaction de la proposition par son « non seulement... mais aussi » nous indique que c'est surtout cette grâce surnaturelle qui est visée. La même chose ressort de la censure : « déjà condamnée dans... Quesnel », car nous avons vu que la 35e proposition de celui-ci, à laquelle l'allusion est manifeste, ne parlait que de la grâce. Il n'en reste pas moins que la censure porte sur la doctrine dans son ensemble (*quatenus complexive sumpta*).

Ce qui est donc déclaré faux et erroné, c'est d'insinuer que cet état avec ses deux éléments est une suite de la création.

Le verbe « insinuer » (*innuere*) marque la volonté nette du Souverain Pontife de couper court à tous les subterfuges par lesquels les jansénistes avaient tenté d'échapper aux précédentes condamnations. Peu importe la formule dès là qu'elle laisse entendre, et donc, affirme, même sous des apparences contraires, que la grâce est exigée par la nature et non un bienfait gratuit.

Est-ce à dire que cette condamnation atteigne également l'école augustinienne de Noris ? Pour ces auteurs, qui tous maintiennent la gratuité de la grâce, celle-ci n'est jamais proprement due à la nature considérée en elle-même : c'est plutôt Dieu qui se doit à lui-même, en vertu de sa justice, de sa sagesse ou de sa providence, d'accorder à sa créature ce don indispensable. Nous sommes porté à croire que,

30. Denz., 1516.

sans avoir été directement visée par ce document, pareille position en a au moins été rendue plus difficile à tenir pour des catholiques. Si le Saint-Père en effet avait voulu condamner sur ce point Noris, Bellelli et Berti, il nous semble qu'il aurait dû faire une allusion plus nette à leur système, plusieurs fois examiné par les censeurs et jamais condamné [31]. Tout spécialement le « brevet d'orthodoxie » délivré à Noris un demi-siècle plus tôt par Benoît XIV [32] était encore dans toutes les mémoires.

De plus, les partisans de cette école ne pouvaient-ils pas se dire : « Certes nous tenons que la nature exige en quelque sorte la grâce, mais nous montrons néanmoins que ceci ne fait pas tort à sa gratuité. Pour nous, à parler en rigueur de termes, ce n'est pas la nature qui exige la grâce, c'est Dieu qui se doit de la lui donner pour agir en Dieu ». En tout cas, Michel-Ange Marcelli, mort en 1804, et dont l'œuvre paraît en 1844, reproduit fidèlement sur ce point la doctrine de Bellelli et de Berti, sans se préoccuper de la condamnation des *Pistorienses*.

Avait-il raison d'agir de la sorte ? Une étude attentive du système augustinien montrerait sans doute qu'il ne se sépare des théories condamnées à Pistoie que grâce à des distinctions purement verbales [33].

---

31. L'œuvre de Noris fut examinée en 1672, 1676, 1692; celle de Bellelli et de Berti le fut sous Benoît XIV, le même qui donna en 1748 et 1749 les brefs que nous mentionnons ci-dessous.

32. Bref de Benoît XIV du 31 juillet 1748 à l'Inquisiteur général d'Espagne, François Pérez de Prado, qui avait inscrit les œuvres de Noris dans l'*Index* espagnol. On y lit : « Quid autem dicendum erit, cum (Norisiana opera) Baianismi et Jansenismi nota careant, et carere constet post multiplicatum super eis examen in hac suprema Inquisitione Romana, cui summi Pontifices pro tempore viventes praesunt, quique mox recensita examina suo calculo approbarunt ».

33. Ils distinguent en effet — et c'est une des clefs de voûte de leur système — la puissance de Dieu considérée seule (*potentia absoluta*) de cette même puissance réglée par les autres attributs divins (*potentia ordinata*). Voici ce qu'en écrit Fulgence Lafosse, O.E.S.A. : « Nota tertio Deum posse aliquid facere duplici modo : primo absolute : secundo sine injustitia. Primo modo Deus potest facere quidquid non involvit contradictionem, sicut potest damnare beatos, beatificare damnatos, resuscitare mortuos, &c... Deus autem potest facere aliquid sine injustitia, quod potest facere sine injuria facta alteri, vel sibi ipsi, sicut dicitur quod possit largiri majorem, vel minorem gratiam, quibus voluerit : e contra vero non potest damnare beatos, et salvare damnatos : in quo sensu locutus est Gregorius (Ariminensis) in l. distin. 42, quaest. 1, art. 2. dicens : *Deus non potest de justitia, quae potest de potentia* » (*Augustinus theologus*, t. III, Toulouse, 1680, p. 45; cfr p. 47, 92 et 512). La même doctrine se retrouve chez le cardinal Noris, fondateur de l'école (*Vindiciae Augustinianae...*, au tome I des *Opera omnia*, Vérone, 1729, p. 931 B-C) et, avec référence explicite à l'impossibilité de la nature pure et aux positions de Noris, chez Jean-Laurent Berti, O.E.S.A. (*Augustinianum systema... vindicatum*, p. 130 du tome IX de l'édit. de Stadt-am-Hoff, 1749).

Accorder à Dieu la puissance absolue ainsi comprise de faire une chose et lui dénier purement et simplement ce même pouvoir sont affirmations strictement équivalentes. Car, saint Thomas le remarque fort pertinemment : « En Dieu, puissance, essence, volonté, intelligence, sagesse, justice sont une seule et même réalité. La puissance divine ne peut donc rien que ne puisse sa juste volonté et

Celles-ci ont pu faire illusion à l'époque aux défenseurs du système [34] tout autant qu'aux juges ecclésiastiques. Dans la mesure toutefois où l'on parviendrait à prouver que le système augustinien pose dans la nature une exigence de la grâce telle que sa gratuité en soit atteinte, on aurait démontré par le fait même la fausseté de celui-ci [35].

Doit-on donc considérer que « dès ce moment, la question de la nature pure, tout au moins en tant qu'excluant la grâce en même temps que l'ordination actuelle efficace à la Vision Béatifique, a cessé d'être une question libre [36] » ? Tout en reconnaissant avec Mgr Litt [37] la difficulté qu'il y aurait à trouver d'autres arguments et un autre terrain que celui où s'établirent jansénistes et augustiniens, nous pensons que l'on ne peut déduire de la Bulle *Auctorem Fidei* plus que ceci : est certainement faux tout système qui n'assure pas la gratuité de la grâce par rapport à la nature.

*
* *

Si nous passons à l'encyclique *Pascendi,* nous n'y trouverons que quelques lignes sur notre sujet. Les voici : « Nous devons nous plaindre énergiquement de ce qu'il ne manque pas de catholiques qui, tout en rejetant la doctrine de *l'immanence* comme doctrine, s'en servent cependant en apologétique; et ils le font avec tellement d'imprudence (*adeo incauti faciunt*), qu'ils semblent admettre dans la nature humai-

---

sa sage intelligence » (*S. Th.*, I, q. 25, a. 5, ad 1). Aussi ne pouvons-nous être d'accord avec le R. P. Augustin Trapè, O.E.S.A., dans son article *De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses litteris encyclicis « Humani generis » praelucentibus* (*Analecta Augustiniana,* XXI, 1951, p. 217-265). Ses efforts pour expliquer cette distinction en un sens acceptable nous paraissent voués à un échec certain sur le plan historique de l'exacte doctrine de Noris et de ses confrères du XVIII[e] siècle. Ils gardent sans doute toute leur utilité pour qui cherche à mettre en accord avec les explicitations récentes du donné révélé les richesses d'intuition chrétienne contenues dans la ligne de pensée augustinienne.

34. Typique est le cas de Bellelli « qui rejette cette distinction (entre la puissance absolue et la puissance ordonnée) et défend celle de la nature considérée en elle-même ou comme soumise à la providence du Créateur; il n'est pas moins contradictoire en effet de concevoir la puissance séparée de la justice que la créature raisonnable en dehors de la providence de Dieu ». J. Sestili, *De naturali intelligentis animae capacitate...*, Rome, 1896, p. 157, en note.

35. L'on ne peut s'empêcher de remarquer l'étroite parenté de ce système avec le décret sur la grâce du Synode de Pistoie. Voici en effet comment s'exprime son 4[e] paragraphe : « Le premier homme fut créé par Dieu dans un état d'heureuse innocence, et il ne pouvait sortir autrement des mains du créateur. Tout autre état est une chimère, dégrade l'humanité et *combat les perfections d'une Providence souveraine.* » (*Acta et decreta synodi dioecesanae Pistoriensis an. 1786,* Ticini, 1789, p. 131 ou Mansi, XXXVIII, col. 1018. Nous soulignons).

36. F. Litt, o.c., p. 136.

37. *Ibid.*

ne non seulement une capacité et une convenance de l'ordre surnaturel, ce que les apologètes chrétiens ont toujours démontré en y apportant les atténuations convenables, mais bien une exigence authentique et proprement dite (*germanam verique nominis exigentiam*) [38] ». A considérer même ce document comme une expression du magistère solennel [39], il n'affirme que ceci : c'est une imprudence d'admettre dans la nature humaine une réelle exigence de l'ordre surnaturel. Relevons en passant qu'il n'est plus question de grâce ou d'état primitif, mais d'ordre surnaturel. Sans nous exagérer l'importance de ce changement de vocabulaire, constatons qu'il semble bien en rapport avec l'évolution du problème de la nature pure. Comme nous le disions en commençant, celui-ci a passé du plan des dons faits à l'homme innocent à celui d'un ordre de nature défini par une fin proportionnée.

Du schéma de *Doctrina Catholica* présenté au Concile du Vatican, nous ne parlerons que pour mémoire. Car la partie qui se proposait de définir l'existence d'une fin naturelle proportionnée à l'homme n'a été ni examinée, ni même rédigée dans sa forme définitive. Il ne semble pas toutefois, comme l'a prétendu le R. P. Laporta, O.S.B., que la première rédaction du cardinal Franzelin ait été rejetée entre autres du fait « qu'on y semblait dirimer les questions librement controversées dans les écoles,... surtout la question de la possibilité de l'état de nature pure... [40] ».

*
* *

Au moment de faire le bilan des éléments recueillis par nous dans les documents officiels du Magistère antérieurs à l'Encyclique « *Humani generis* », il n'est pas mauvais de remarquer que le dépôt révélé ne se limite pas à ces vérités que l'Eglise a été obligée de proclamer solennellement dans les Conciles ou les définitions dogmatiques.

Ces réactions majeures contre l'erreur ne suffisent même pas à fournir une idée exacte de l'attitude de l'Eglise dans un problème donné. On doit, sous peine de fausser toutes les perspectives, tenir compte de toutes les interventions mineures, mises à l'Index, blâmes ou éloges, actes des Evêques, et même de l'orientation générale que prend l'enseignement habituel des pasteurs et des théologiens. Plus cette orientation se fait précise, plus il faut des motifs graves pour s'y soustraire. La chose apparaît à l'évidence lorsque l'on étudie l'évolution par laquelle l'Eglise prit conscience du dogme de l'Immaculée Conception.

---

38. Denz., 2103.
39. Cette question reste controversée. Cfr *D.T.C.*, X, col. 2034.
40. *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez Saint Thomas d'Aquin*, dans les *Eph. Theol. Lov.*, 1928, p. 277. On peut voir la réfutation de ceci dans Litt, *o.c.*, p. 155 et sv.

Un processus analogue, toutes proportions gardées, nous semble se produire à propos de la nature pure. Certes nous n'avons au cours de nos recherches dans les documents du Magistère, récolté que ceci : la gratuité de la grâce. Cette gratuité fut précisée à un double point de vue. Contre les pélagiens et les semi-pélagiens, les conciles de Carthage et d'Orange ont défini la gratuité de la grâce par rapport aux mérites humains : laissée à ses propres forces, la nature humaine est incapable de poser un acte surnaturel, et même de s'y disposer positivement. Tenir le contraire, c'est sombrer dans l'hérésie. De même la Bulle *Auctorem fidei,* reprenant et précisant les condamnations portées par Pie V et Clément XI, a déclaré faux tout système faisant de l'état originel et particulièrement de la grâce qu'il comporte une exigence de la nature et non un bienfait gratuit de Dieu. L'encyclique *Pascendi* applique cette doctrine en matière d'apologétique, en l'étendant, semble-t-il, à tout l'ordre surnaturel. Sous peine toutefois de minimiser la portée de ces documents, on ne peut passer sous silence qu'ils ont déterminé un abandon presque total des systèmes rejetant la possibilité de la nature pure.

*
* *

Qui ne voit, après ce coup d'œil historique, toute l'importance des précisions apportées par l'encyclique *Humani generis*? Les documents précédents condamnaient une exigence du surnaturel — ou plus précisément de la grâce nécessaire pour réaliser cette fin sublime — qui aurait eu son fondement dans la nature humaine. L'encyclique présente rejette comme fausse toute doctrine qui conclurait à l'impossibilité pour Dieu de créer des êtres intelligents et libres sans les ordonner effectivement à la vision béatifique. Qu'est-ce à dire sinon ceci : la notion traditionnelle du caractère tout gracieux de l'ordre surnaturel implique que Dieu aurait pu créer, sans les convier à la vision bienheureuse, les êtres spirituels qu'il y convie en fait ? Ce que l'Eglise en effet a mission de défendre, c'est la vraie nature de l'ordre surnaturel qui est le nôtre. Peu importe donc le motif pour lequel on déclarerait impossible son refus : que ce soit, dans l'ordre des moyens, une exigence de la grâce fondée en dernière analyse sur la nature humaine [41], ou sur la convenance qui s'impose au

41. C'est bien pour ce motif que Baïus appelle « naturelle » la justice primitive, comme le montrent les lignes ci-dessous de son *De primi hominis iustitia* : « Quapropter sive ex naturae principiis tamquam ex efficientibus causis orta fuerit primi hominis iustitia, sive a Deo immediate collata... adhuc tamen illi naturalis fuit, quia sic ad eius integritatem pertinebat ut sine ea non posset salva consistere miseriave carere. » (Ch. XI, dans les *Opera,* Cologne, 1696, p. 62). Ses disciples lui sont restés fidèles jusqu'au bout sur ce point, comme

Créateur [42], ou, dans l'ordre des fins, une exigence ontologique découlant de la nature de Dieu ou de celle de la créature intelligente et libre.

*
* *

Plus intéressante encore, parce que plus éclairante, est la perspective, nouvelle dans les actes du Magistère, dans laquelle est présentée la question de la « nature pure ». Le problème est, pour la première fois, explicitement posé et résolu dans l'ordre des fins : la vocation à la fin dernière surnaturelle est un bienfait gratuit, sans lien nécessaire avec le don de l'intelligence. Il ne s'agit plus seulement des moyens de parvenir à la vision, mais de l'ordre tout entier que définit celle-ci.

Fleurissant sur l'abondante et touffue végétation des spéculations sur la nature pure, cette formule en exprime toute la richesse et, par sa perfection même, coupe court aux objections auxquelles prêtaient flanc des formules moins heureuses [43]. Surtout, elle nous invite à une manière de considérer — et de présenter — la thèse aujourd'hui courante de la « nature pure ». Il n'y est point question de bâtir des « châteaux en Espagne » à propos d'un monde qui n'a jamais existé et n'existera jamais. Il s'agit au contraire de révéler à l'homme une composante métaphysique de son moi, de l'inviter à lire dans sa nature une double contingence : par rapport à l'existence et par rapport à sa fin dernière. A qui réfléchit sur le problème qu'il est, deux constatations doivent venir à l'esprit : « j'aurais pu ne pas exister » et « j'aurais pu avoir une autre destination ultime [44] ». Et cette double

---

le montrent les condamnations analysées ci-dessus de Quesnel et des *Pistorienses*.

42. Ce fut la position de Noris et de son école. Malgré les louables efforts du R. P. Trapè et l'énorme appareil d'érudition dont il les appuie, nous persistons à croire que ce document pontifical porte le coup de grâce à la doctrine fondamentale de l'école augustinienne *rigide* : n'accordant à Dieu qu'une puissance absolue (au sens précisé ci-dessus, note 33) de ne pas donner sa grâce à la créature, elle ne sauvegarde pas chez lui la possibilité vraie de ne pas appeler l'homme à la jouissance effective du surnaturel. L'article du R. P. Trapè soulève un autre problème : un augustinisme mitigé, se contentant d'affirmer « qu'il est « normal » que l'homme, capable de Dieu et avide d'un bien infini, soit élevé par le don de la grâce à une telle fin » (*art. cit.*, p. 262), est-il compatible avec l'encyclique? Nous l'accorderions plus volontiers.

43. Notamment toutes ces formules qui semblent faire de la fin surnaturelle un supplément ajouté à une nature déjà pleinement constituée.

44. Que cette constatation puisse faire quelque difficulté au philosophe, nous n'en disconviendrons pas. Car la fin d'un être ne lui est-elle pas intrinsèque ? Comment dès lors concevoir qu'il eut pu en avoir une autre ? Cette modification d'orientation, se bornât-elle à lui assigner comme fin dernière un objectif qu'il ne réalise maintenant qu'en le dépassant, n'aurait-elle pas eu pour effet de le transformer en un autre être ? Cependant c'est bien à l'être que je suis que l'Eglise révèle la gratuité de sa fin surnaturelle, l'invitant ainsi sur le plan philosophique à un approfondissement de ses concepts analogue à celui que la révélation de l'Incarnation lui demanda à propos des notions de nature et de personne.

constatation doit provoquer en nous un crescendo d'admiration et de reconnaissance pour la munificence du Créateur. Car si la première nous révèle la bonté de Celui qui nous a tirés du néant pour nous amener à l'être, participation analogique de son existence, la seconde nous dévoile le mystère de l'amour divin nous appelant à participer dans l'unité du Corps Mystique à la vie même de la Trinité.

Tel est l'un des aspects fondamentaux du mystère dont l'Église a charge d'assurer la conservation intégrale. Or, dès là qu'on pose, en Dieu ou en l'homme, une nécessité quelconque (autre que celle résultant du libre choix divin) de la vision béatifique pour la créature raisonnable, on menace en fait la nature propre de cette vision : elle n'est plus la vie même de Dieu, qu'il nous communique dans un libre mouvement d'amour, mais seulement une perfection *analogiquement* possédée par Lui et par nous.

L'affirmation qu'un autre monde aurait été possible, dans lequel des créatures raisonnables et sensibles auraient eu à tendre vers un bonheur naturel, n'est que la nécessaire conséquence, en saine philosophie, de la vérité mise en lumière par le Saint-Père. Dans un monde orienté de fait tout entier au surnaturel, elle ne demande pas à être développée pour elle-même. Simple ombre, si l'on veut, qui donne son relief au personnage central du tableau, il lui suffit de concourir à sa façon à la splendeur du surnaturel, en nous empêchant de le confondre jamais avec la nature. A d'autres spéculations l'honneur de chanter les merveilles de la vie divine ; cet humble serviteur se contente de les garder sauves. Et c'est l'essentiel.

Louvain.

L. RENWART, S. J.

„Sobornost" ou Papauté ?

I. LA NOTION DE L'EGLISE DANS L'ORTHODOXIE CONTEMPORAINE

Le dialogue oecuménique qui se noue, de jour en jour plus intime, entre confessions chrétiennes, s'avère, dès à présent, être l'événement le plus mémorable de l'histoire religieuse du XX^e^ siècle. A suivre l'évolution du mouvement oecuménique, à voir le zèle de tant de pasteurs et de laïques séparés de la communion romaine pour la grande cause de l'unité chrétienne, un catholique se persuadera aisément que l'Esprit Saint travaille nos frères dissidents et il souhaitera, au nom même de son catholicisme, pour lequel rien de chrétien ne peut être étranger, prendre part à cette croisade spirituelle. Si l'Eglise romaine n'a pas cru devoir s'associer officiellement à ce mouvement, pour des motifs qu'il est inutile de répéter ici, elle s'y est vivement intéressée et s'est penchée sur lui avec l'anxiété d'une mère, désolée par l'absence de ses enfants exilés et qui scrute, de la maison paternelle où la retiennent d'impérieux devoirs, leur marche incertaine vers un foyer qu'ils ignorent. C'est trop peu dire qu'elle a aidé à ce rapprochement par ses vœux et ses prières, elle ne s'est pas refusée au dialogue dès là qu'il fut possible et comme il fallait s'y attendre, c'est d'abord avec les communautés chrétiennes d'Occident qu'elle a cherché à renouer le contact. Pourtant — les conversations de Malines furent éclairantes à ce sujet — l'amour de l'unité qui inspira les interlocuteurs, n'a pu laisser dans l'ombre les divergences dogmatiques qui se sont bien vite révélées profondes. L'expérience que fait actuellement le Conseil oecuménique des Eglises, sous l'action de son aile droite, l'Eglise romaine l'a pressentie très tôt : c'est qu'un dialogue n'est fécond que s'il s'engage sur un accord fondamental ; en ce domaine, le « consensus » initial devait porter sur la nature et le rôle de l'Eglise. Or, — le fait est paradoxal — c'est avec ceux-là mêmes auxquels nous apparentent une même culture, une même situation religieuse et jusqu'aux mêmes catégories de pensée que le désaccord est le plus foncier, alors que les tentatives d'union, entreprises selon une perspective vraiment chrétienne, auraient toutes chances d'aboutir, Dieu aidant, avec les seuls qui possèdent comme nous une même foi dogmatique, les mêmes sacrements, la même structure hiérarchique, mais dont tout, culturellement, nous sépare : les Eglises orthodoxes d'Orient. Il n'y a rien d'étonnant à cela : en rompant avec l'Eglise romaine au seizième siècle, les Protestants n'ont point fait schisme uniquement ; ils se sont coupés

de l'artère nourricière de la vie de l'Eglise : la Tradition catholique, garantie par un magistère vivant et par là, leurs communautés ont perdu leur structure ecclésiale. Les Eglises orthodoxes, au contraire, en dépit de leur sécession du XI[e] siècle, sont restées fidèles au principe même de la Tradition vivante, assurée par une succession apostolique ininterrompue, elles gardent, en commun avec nous, un patrimoine catholique de dix siècles, infiniment précieux nonobstant la sclérose qui a frappé, depuis lors, leur vie dogmatique ; enfin, sauf sur un point, capital il est vrai, celui de la primauté pontificale, elles ont la même conception de la forme hiérarchique de l'Eglise et voilà pourquoi Rome les a toujours honorées du vocable d'églises : églises séparées.

On peut juger suffisant cet accord substantiel pour ne point désespérer de voir se réduire nos divergences. Sans doute, celles-ci restent importantes, nous n'aurons garde de le nier, mais disons-le tout de suite : sous réserve du point mentionné plus haut, elles ne nous paraissent pas atteindre le dépôt foncier de la Révélation, tel que l'a jalousement gardé la tradition orientale, mais ou bien elles concernent l'intelligence de la foi qu'est la théologie ou bien se situent, pour la plupart, au niveau de ce qu'il convient d'appeler, à la suite du P. Congar [1], la vie de l'Eglise et non sa structure divine essentielle, qu'il s'agisse de sa vie liturgique, sacramentelle ou de l'« exercice » de son gouvernement.

Ces affirmations peuvent paraître étranges : ne sont-elles pas inspirées par un optimisme imprudent ? Au cours d'une controverse déjà longue, on s'est plu, sans doute, à durcir les oppositions doctrinales en divergences dogmatiques, mais il nous paraît plus loyal et conforme à la vérité historique de reconnaître qu'on n'a pas le droit entre catholiques et orthodoxes de s'accuser mutuellement d'hérésie : la vraie raison de la séparation entre Orient et Occident est et reste le schisme. On pourrait le montrer à propos du premier chef doctrinal qui oppose ou sert de prétexte (du moins chez les Orientaux) à la division entre Eglises : le *Filioque*. Depuis Photius, l'arme ne s'est pas rouillée dans l'arsenal des griefs de l'orthodoxie contre l'Eglise romaine. On la retrouve en bonne et due place : la première, dans la controverse contemporaine ; il nous suffira de citer l'article du professeur Aïazov, sur les innovations de l'Eglise d'Occident, paru dans la Revue du Patriarchat de Moscou (mai 1944) [2] ainsi que la déclaration conjointe de la conférence des Eglises orthodoxes de juillet 1948 à Moscou à propos du « Vatican et l'Eglise orthodoxe [3] ».

Or, si le concile de Florence a eu quelque utilité, en dépit de son

1. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Coll. Unam Sanctam, XX, Paris, 1950, p. 338, 357.
2. Voir *Russie et chrétienté*, 1950, n[os] 1-2, p. 84.
3. *Ibid.*, p. 58.

échec retentissant, ce fut de montrer que cette divergence dans l'approche du mystère trinitaire n'atteignait pas la foi, mais uniquement son intelligence théologique, elle-même fonction de cultures religieuses différentes et toutes deux légitimes.

La théologie n'est pas la foi : pourvu que celle-ci soit sauve dans l'expression authentique du mystère, les modes divers d'appréhension qui cherchent à le traduire rationnellement sont légitimes, si l'Église les juge sûrs et leur accorde une approbation tacite : dans la tradition latine, ne fait-elle pas montre de ce libéralisme en laissant coexister, côte à côte, des systèmes théologiques irréductibles ?

Les autres points qui touchent de près à la règle de foi nous semblent susceptibles d'un pareil traitement, dans une confrontation fraternelle des traditions, l'occidentale et l'orientale et compte tenu de leur prise de conscience, inégalement développée. Toutefois, comme nous le laissions entendre ci-dessus, une question capitale prime tout, qui semble être la cause principale du schisme et l'obstacle majeur à l'union tant souhaitée : la question du gouvernement suprême de l'Église. Un théologien orthodoxe contemporain, le Professeur Zernov, le reconnaît : « la pierre d'achoppement qui empêche la coopération (entre les Églises) est la question de l'Église, son autorité, son gouvernement [4] ». On trouve les mêmes aveux dans la Déclaration de Moscou citée plus haut : « principalement la doctrine absolument antichrétienne sur la primauté du Pape dans l'Église et sur son infaillibilité [5] » et l'article d'Aïazov [6]. On pourrait multiplier les citations : il nous plaît de retrouver l'origine de ces opinions convergentes sous la plume du grand théologien laïc, honoré aujourd'hui à l'égal d'un maître par les penseurs religieux russes, Alexis Stépanovitch Khomiakov qui écrivait à l'anglican W. Palmer : « Vous avez pu remarquer que la divergence entre l'Église orientale et toutes les confessions occidentales, aussi bien celle de Rome que celles qui sont issues de Rome et ont revêtu la forme du protestantisme, ne porte pas tant sur des points dogmatiques ou sur une partie du symbole de la foi, que sur quelque chose d'autre qui n'a pas encore été clairement défini ni exprimé. Toute la différence consiste dans une façon opposée de comprendre ou de définir l'essence même de l'« Église [7] ». Le P. Palmieri le notait déjà, en 1911, dans ses études de théologie orthodoxe : « La principale divergence théologique qui alimente et favorise le schisme doit

---

4. « The stumbling block which prevents cooperation is the question of the Church, its authority, its government » (*The Church of the eastern Christians*, p. 52).
5. *Russie et chrétienté*, 1950, 1-2, p. 59.
6. *Ibid.*, p. 84.
7. Cité par R. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle : A. St. Khomiakoff*, Coll. *Or. christ. anal.*, 127, Rome, 1940, p. 91-92 (Khomiakoff, *Œuvres* (en russe), p. 362, II).

être cherchée dans la notion et la nature de l'Église du Christ [8] ». « La racine du schisme gît dans la notion de l'Église [9] ». Ces aveux sont symptomatiques : ils situent admirablement le point névralgique du malaise entre l'orthodoxie et l'Église romaine. La négation par les Orthodoxes de la Primauté du Pape et de son infaillibilité, définies au concile du Vatican, s'origine, comme toute négation, dans une vue positive du mystère de l'Église, avec laquelle pareils dogmes, imposés, disent-ils, par une sorte de « coup d'état » de Rome, leur paraissent inconciliables : le concept de « sobornost » pour les Russes, de κοινωνία pour les Grecs : la conciliarité, essence même de l'orthodoxie. Si nous partagions ce jugement, cet article serait parfaitement vain, qui voudrait réconcilier deux contradictoires. Mais il nous paraît que tel n'est pas le cas et que ces deux aperceptions de l'Église, celle que partagent les Orthodoxes et celle qu'ils nous prêtent, loin de s'exclure, sont moins éloignées l'une de l'autre en ce qu'elles affirment toutes deux qu'en ce qu'elles paraissent nier et c'est pourquoi nous avons tenté cette confrontation, dans la lumière sereine d'une foi commune et d'une commune fidélité à la Tradition. Nous y avons été incité, en lisant dans un article récent sur le problème de la réunion, écrit par un théologien orthodoxe, ces paroles encourageantes : « le type d'unité que nous associons avec l'Église de Rome est celui de saint Pierre, Prince des Apôtres et interprète du Collège apostolique. Je ne crois pas pour ma part que ce concept d'unité soit si éloigné de la conception orthodoxe autant que certains de mes frères orthodoxes semblent l'escompter [10] ».

L'auteur, dont nous venons de citer ces lignes, caractérisait la conception orthodoxe de l'Église comme suit : « elle est du type de la κοινωνία des Apôtres, une confédération d'Églises liées ensemble dans une commune foi et un même amour de N.S.J.C. [11] ». La même conception est incluse dans le vocable qui la désigne le mieux aux yeux des théologiens russes contemporains : la Sobornost. Le substantif russe, dérivé du verbe : sobiratj qui signifie : rassembler, réunir correspond assez bien au terme grec de κοινωνία, par lequel les Actes

---

8. « Mihi videtur, ut semel atque iterum significavi, praecipuam discrepantiam theologicam quae schisma alit fovetque, ad notionem naturamque Ecclesiae Christi referri » (*Theologia dogmatica orthodoxa,* Florence, 1911, I, p. 800).

9. « Radix schismatis in notione Ecclesiae latet » (II, p. 160).

10. « The pattern of unity which we associate with the Church of Rome is that of St Peter, Prince of the Apostles and spokesman of the Apostolic band. I do not myself believe that this concept of unity is so remote from the Orthodox one as some of my Orthodox brethren appear to hope » (H. Georgiadis, *An Orthodox looks at the Reunion problem,* dans *Eastern Churches Quarterly,* 1950, vol. VIII, p. 422).

11. « The « Orthodox Church » is of the pattern of the κοινωνία of the Apostles, a fellowship of Churches knit together in the common faith and love of the Lord Jesus Christ » (*Ibid.,* p. 420).

des Apôtres entendaient caractériser l'union communautaire des premiers chrétiens (*Actes*, II, 42). Un auteur anglais l'a très bien traduit par le néologisme imagé de « togetherness » : le fait d'être ensemble. Comme tel, le mot déborde de sens de « conciliarité » par lequel on paraît uniquement désigner en français le mode propre de gouvernement dans l'Eglise orthodoxe. A défaut d'un chef ou d'un évêque suprême, les théologiens orthodoxes classiques ont jugé que le gouvernement et le magistère souverain de l'Eglise résidaient, en principe, dans la collégialité des évêques et, plus exactement, dans un concile oecuménique : égaux en dignité et en droits, en tant que successeurs des Apôtres, ce n'est qu'en s'assemblant en un synode universel que les évêques pourraient trancher les questions de foi ou régler les affaires du gouvernement qui intéressent toute l'Eglise [12]. Cette pratique, née en Orient, dès que l'Eglise eût commencé à jouir, sous Constantin, d'un statut de liberté, se poursuivit jusqu'à la séparation ; depuis lors, on le sait, pareil synode semble impossible à convoquer, de l'avis des meilleurs canonistes récents [13] : à défaut de l'Eglise romaine, non officiellement condamnée par les Eglises orthodoxes, aucun concile de l'Orient séparé ne représenterait adéquatement la *catholica*. On comprend, dès lors, l'attachement indéfectible, le respect sacré de nos frères orthodoxes pour l'œuvre des sept premiers conciles ; leurs canons, même ceux qui règlent la discipline et l'organisation extérieure des églises et qui sembleraient aux Occidentaux ne statuer que de dispositions provisoires, en rapport avec les conjonctures historiques, sont toujours invoqués dans les controverses et gardent leur valeur normative aux yeux de nombreux théologiens orientaux : nous aurons l'occasion de le montrer. Est-ce à dire que, depuis le schisme, toute vie dogmatique, tout exercice du magistère et de la juridiction universelle ait soudain pris fin dans les Eglises orthodoxes et que celles-ci se soient vues contraintes, de ce fait, à une sorte de fixisme, axé sur une antiquité vénérable ? En face des mouvements d'idées qui sollicitent et séduisent la foi, devant les événements politiques, sociaux ou culturels qui influent sur la vie et l'organisation des églises, la parole reste-t-elle uniquement, dans l'Eglise séparée d'Orient, aux théologiens et aux canonistes appelés à scruter des textes et à les appliquer, tant bien que mal, aux circonstances concrètes, créant ainsi, comme chez les Juifs, une sorte de Haggada ou de Hallaka, nantie d'une autorité mineure et soumise à l'Ecriture et aux saints canons des grands conciles ? Notons que, s'il en était ainsi, ce serait déjà beaucoup : l'Égli-

12. Cfr Spačil, *Ecclesiologia Orientis separati recentior*, dans *Orientalia christiana*, tome II, 2, 1924, n° 8, p. 68-69.

13. Les Professeurs Alivisatos (Athènes) et Zankow (Sofia) en ont fait l'aveu au congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936. Cfr *Procès Verbaux du 1er Congrès de Théol. orth.*, Athènes, 1939, p. 256 et 269. Voir aussi *ibid.* les autres communications : de Balanos (Athènes), Granitch (Belgrade), Sesan (Cernauti).

se des dix premiers siècles avait déjà atteint un certain développement, sa stature adulte dans la foi et l'organisation, elle avait réalisé avec l'âge d'or de l'ère patristique, et les grands décrets conciliaires une pénétration de son dépôt de foi et un équilibre de sa vie organique qui la munissaient pour de longs siècles. Cependant, bien des théologiens orthodoxes contemporains ressentent l'insuffisance du principe de conciliarité, tel qu'il s'exprime dans la théologie classique et ils cherchent une réponse aux apories que pose la vie concrète de l'Eglise, sujette aux fluctuations de l'histoire, dans un approfondissement de la notion de sobornost qui la dégage des étroitesses juridiques où l'on voulait jadis la cantonner. Nous allons parcourir quelques essais de solution, prônés par les meilleurs représentants de la pensée orthodoxe contemporaine. Nous les avons choisis dans les milieux russes de l'émigration et spécialement celui de Paris, tant en raison de la valeur propre de la théologie russe, une des plus fécondes et des plus riches avant la révolution d'octobre, que de l'importance des théologiens de Paris qui se sont acquis une renommée oecuménique comme témoins de la pensée orthodoxe et de sa vitalité propre [14].

L'idée que se font les penseurs russes contemporains de la sobornost est tout entière sous le signe et dans la mouvance du « père de l'Eglise russe dans les temps modernes », ainsi qu'Arséniev le désigne [15] : Khomiakoff. L'auteur est bien connu du public de langue française, depuis la parution des excellents travaux de A. Gratieux et la thèse de l'abbé Pierre Baron sur l'ecclésiologie du théologien laïc. Nous renvoyons le lecteur à ce dernier livre, modèle de présentation claire et objective ; il suffit à notre propos de caractériser brièvement la notion khomiakovienne de Sobornost. Le théologien russe la rattache à la notion de « catholicité », dont il fait l'essence propre de l'Eglise ou sa propriété la plus caractéristique et qu'il lisait dans le symbole de foi sous la forme de l'adjectif « sobornaia » par lequel les traducteurs slaves ont désigné, à un certain moment, le terme « καθολική ».

La pensée russe fut toujours hantée par le problème de l'unité organique du genre humain et celle, plus vaste, du κόσμος : les relations entre personne et société et entre celles-ci et Dieu [16]. Or, cette philosophie a ceci de remarquable, si on la compare à celle de l'Occident depuis la Renaissance : elle s'est élaborée à la lumière de la Révélation, non par une sorte d'osmose spirituelle chez le penseur,

14. Cfr *Le 25e anniversaire de l'Institut Saint-Serge,* dans *Russie et chrétienté,* 1950, nos 1-2, p. 73-79 (article de l'archim. Kern) et p. 101-106 (compte rendu par le P. Dumont, O.P.).

15. *Die Kirche des Morgenlands,* 1926, p. 91, cité par Schultze, *La idea de Sobornost en la Iglesia rusa de hoy* (*Razón y Fé,* 1948, p. 240).

16. Cfr l'article du P. Schultze, S. J., *Die sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie,* dans la *Zeitschrift für kath. Theol.,* 1951, fasc. 4, p. 385 sq.

mais sous l'influx direct des vérités de la foi; aussi a-t-elle abouti presque toujours à une théosophie (qu'on songe à Soloviev), à une sagesse révélée transcendant les frontières de la philosophie et de la théologie, nettement distinguées dans la pensée latine depuis S. Thomas d'Aquin. Rien d'étonnant à ce que les penseurs russes, même les plus laïcisés d'entre eux, aient cherché dans les dogmes chrétiens : Trinité, Incarnation, Eglise, une solution à leurs problèmes philosophiques : qu'on songe tout récemment à l'existentialiste Berdiaeff dont on a pu étudier la conception de l'Eglise [17]. Cette impulsion a principalement pour origine Khomiakoff. Celui-ci voit dans l'Eglise et spécialement dans la conception orthodoxe de l'Eglise la solution idéale du problème social qui hante sa tournure d'esprit éminemment pratique. Entre l'unité mécanique, fondée sur l'autorité extérieure que prône l'Eglise romaine et l'anarchie individualiste — excès de la liberté et de l'autonomie des individus isolés — qui triomphe dans le protestantisme, l'Eglise orthodoxe réalise d'après lui la synthèse des contraires dans son caractère propre de libre communion de tous dans l'amour [18]. L'amour est facteur d'unité, unité libre, la seule qui convienne aux personnes, respectant leur autonomie et les réunissant de par l'intérieur; il est source de la connaissance vraie : « La communion de l'amour est indispensable pour l'intelligence de la vérité; toute vraie connaissance est basée sur l'amour et ne peut être obtenue sans lui [19] ». C'est ce qui explique la médiation de la société, pour le plein épanouissement des personnes humaines, leur progrès dans la vérité et la maîtrise de l'univers. Cependant, ce n'est point à une société naturelle qu'incombe la réalisation de cet idéal, mais à l'Eglise. Lieu propre où se noue la suprême unité de Dieu et de l'homme, elle unit en un corps mystique tous ceux qui vivent de la vie du Christ, l'Homme-Dieu. Elle est l'organisme de l'amour, où triomphe l'unité véritable entre les hommes, image de celle de Dieu et où s'épanouit la liberté humaine dans la symphonie des volontés, toutes soumises à la grâce divine qui les anime. « Elle ne vit pas sous la loi de l'esclavage, mais de la liberté; elle ne reconnaît d'autorité que la sienne, de jugement que le jugement de la foi ». « La foi de l'individu, c'est la foi commune à laquelle il participe; son amour, c'est l'amour commun qu'il a en partage; s'il prie, il communie à la prière de tous les autres [20] ».

---

17. Cfr le beau livre du P. Schultze, *Die Schau der Kirche bei Nikolaï Berdiajew* (*Orient. christ. anal.*, 116, 1938).

18. Ces idées sont exprimées dans le livre français de Khomiakoff, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*. Pour un résumé succinct, cfr, outre P. Baron cité plus haut, Casimir Swietlinski. *La conception sociologique de l'oecuménicité dans la pensée religieuse russe contemporaine*, Paris, 1938, p. 9 sq.; Nicolas Zernov, *Three Russian Prophets*, Londres, 1944, p. 60 sq.

19. Khomiakoff, *Œuvres* (en russe), I, p. 283 (Moscou, 1900), cité dans Zernov, *op. cit.*, p. 58.

20. *Ibid.*, II, p. 18, 21 : textes tirés de *L'Eglise est une* (édit. allemande dans

Cette unité organique caractérise aux yeux du philosophe russe la conception orthodoxe de l'Eglise; elle est fondée, on le constate, sur l'Ecriture et spécialement peut s'autoriser de saint Paul : mais elle va de pair chez Khomiakoff, sous des influences protestantes non niables, et peut-être par un souci apologétique, avec une négation de l'élément institutionnel, où l'orthodoxie classique elle-même ne s'est plus retrouvée. Poussant à bout son principe organiciste et l'égalité de tous dans l'amour, Khomiakoff en vient à nier toute autorité extérieure et l'existence d'une hiérarchie, douée de pouvoirs propres de magistère et de gouvernement. « L'Eglise est autorité, a dit Guizot, ce pauvre catholique romain [21]. L'Eglise n'est pas autorité, comme Dieu n'est pas autorité, comme le Christ n'est pas autorité, car celle-ci est extérieure à ses sujets. L'Eglise est vérité et vie. Elle est la vie intérieure du chrétien, plus intime à lui que le sang de ses veines [22] ». Or, puisque la plénitude du corps est inhérente à chacun des membres en tant que tel, tous enseignent, tous gouvernent. Sans doute, c'est par la hiérarchie épiscopale, qui la rattache à son divin Fondateur, que l'Eglise exerce ses fonctions, mais ni le gouvernement ni l'infaillibilité du magistère n'appartiennent, en dernière instance, au Corps des évêques, mais au corps de toute l'Eglise, qui se réserve le droit de juger si les évêques, dans leurs décisions dogmatiques ou disciplinaires, ont été les organes fidèles de sa foi et de sa tradition. L'exemple des conciles oecuméniques le montre à l'évidence : ceux-ci ne furent déclarés tels et obligatoires qu'après le consentement et l'approbation de toute l'Eglise [23]. La récente encyclique des Patriarches orientaux (de 1848) en réponse à la lettre de Pie IX, les conviant à l'union, ne semblait-elle pas donner une confirmation officielle à ces vues de Khomiakoff, par la fin de non-recevoir qu'elle opposait aux prétentions romaines : « l'infaillibilité réside uniquement dans l'universalité de l'Eglise unie par l'amour mutuel : l'invariabilité du dogme comme la pureté du rite sont confiées à la garde non d'une hiérarchie quelconque, mais de tout le peuple ecclésiastique qui est le corps du Christ [24] ».

Telle se présente la conception de l'Eglise chez Khomiakoff : union mystique de tous ceux qui sont unis au Christ et entre eux par les liens de l'amour surnaturel, elle n'a que faire d'un centre externe d'unité ou d'assurances juridiques, fussent-elles empruntées à la loi du nombre. Sa vraie catholicité est interne. Un seul de ses membres, pour

---

Oestliches Christentum, Documenta, II, Munich, 1925, p. 17, 21). Cfr Zernov, *ibid.*, p. 61.

21. Ce « pauvre catholique romain » était en réalité protestant.

22. Khomiakoff, *Œuvres* (en russe), II, p. 54 (Zernov, *ibid.*, p. 62).

23. Cfr P. Baron, *op. cit.*, p. 199.

24. Cfr texte dans Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum,* t. XL, c. 377-418. Sur l'interprétation exacte de ce texte, cfr Schultze, *Chomyakow und das Jubiläum von Florenz,* dans *Orientalia christ. Period.,* t. IV, 1938, p. 473-496.

vu qu'il soit uni par l'amour à tout l'organisme, peut être l'interprète de sa vérité et faire reconnaître par tous la véritable orthodoxie. Lors de la controverse arienne, « la voix du diacre Athanase est déjà un appel à la foi de tous ». Mais encore, qui nous assurera de son authenticité ? Est-ce, en définitive, le concile qui s'est assemblé et a condamné Arius ? Sans doute, mais non pas en raison d'un pouvoir juridique qui trancherait le débat engagé, mais parce qu'« il a porté témoignage de la foi de l'Église, c'est-à-dire de chacun des fidèles ». Et l'auteur de remarquer, pour éviter toute méprise chez son lecteur : « la « forme » ecclésiastique appartenait aussi bien à l'arianisme qu'à l'orthodoxie : ce qui lui manqua, ce fut l'Esprit qui est la vie intérieure de l'Église [25] ».

Ainsi donc, Khomiakoff tranche le redoutable problème des hérésies et des dissensions dans l'Eglise par un recours à la présence agissante de l'Esprit qui finit bien par faire triompher la vérité catholique et la faire agréer de l'ensemble de l'Eglise fut-ce par le truchement d'un seul. On le voit, cette conception toute mystique de la Sobornost élargit considérablement le critère de conciliarité prôné par les théologiens classiques. Elle fait preuve d'un optimisme généreux chez son auteur, qui ne s'embarrasse guère des leçons de l'histoire. A l'heure où elle s'exprima, elle ne rencontra que la plus grande réserve chez les hiérarques, puisque l'auteur se vit contraint de cesser toute publication sur des sujets religieux à l'intérieur de la Russie.

Mais sa position devait porter des fruits plus tard. Il nous faut voir, à présent, comment des théologiens professionnels ont tâché de l'approfondir et de la mettre d'accord avec l'enseignement traditionnel de l'Eglise orthodoxe. A vrai dire, le problème qu'ils rencontraient, était celui des critères de la vraie Sobornost [26]. A quels signes peut-on déceler la vérité catholique qui est le fruit du « consensus » de tous, à défaut de décisions d'un magistère doctrinal infaillible ? Boulgakoff, qui est celui des théologiens de Paris qui s'est montré le plus enthousiaste à l'égard de la notion khomiakovienne, reconnaît loyalement que le problème est insoluble. Dans son essai « L'Orthodoxie », paru en 1932, et dont on a contesté qu'il fut en tous points « orthodoxe », il voit dans la notion de Sobornost l'essence même de l'Eglise. Désignant à la fois la conciliarité, la catholicité ou l'oecuménicité, ce terme ne doit pas s'entendre au sens quantitatif comme chez les catholiques romains pour lesquels la catholicité évoque une diffusion géographique dans l'οἰκουμένη, mais en un sens qualitatif, éminemment patristique (cfr Ignace d'Antioche, Clément d'Alexandrie) : elle est unanimité, symphonicité par union de chacun avec le tout (καθ' ὅλου) ;

---

25. *L'Eglise latine*, p. 284-285, cité dans Baron, *op. cit.*, p. 198-199.
26. C'est le titre même d'un ouvrage de Grabbe, paru en 1930 et recensé dans *Irénikon*, 1930, p. 614-615.

elle est un attribut de l'Eglise invisible, dont elle désigne la profondeur mystique et métaphysique et non sa diffusion extérieure. « La catholicité n'a pas d'attributs géographiques, ni de manifestation empirique » (p. 86). Sans doute, un lien existe entre cette catholicité interne et l'oecuménicité, comme entre noumène et phénomène, précise Boulgakoff, mais cette catholicité ontologique ne passe point à l'acte parfait, en raison des obstacles qu'elle rencontre dans l'humanité faible et pécheresse, aussi ne se réalise-t-elle que de façon limitée. Le canon de Lérins est une vue abstraite de théologien, qui n'a pas d'application dans l'histoire, même pour le catholicisme romain. La vraie sobornost est intérieure; elle est participation à la sagesse intégrale, à la « sophia » divine qui est l'Eglise existant en esprit avant tous les siècles. La vérité de l'Eglise n'est pas donnée à l'homme « dans l'isolement et la séparation d'avec les autres hommes, mais dans une union vivante et immédiate, dans l'unité de plusieurs en un seul, dans l'unitotalité organique du Corps mystique, à l'image de la sainte Trinité.

Cette conciliarité est la conscience catholique; par rapport à la connaissance individuelle, elle peut s'appeler une « supra-conscience » puisqu'elle est la conscience du « nous » dans le «moi », « elle est le moi fondu dans le nous » écrit Boulgakoff (p. 91); en tout cas, elle est l'unique et seul test de la vérité; chercher le critère des jugements de l'Eglise en dehors de sa conscience à elle, c'est postuler l'existence d'une conscience « supra-ecclésiale » à la lumière de laquelle l'Eglise comprendrait son propre esprit! Certes, il y a là un cercle vicieux du point de vue rationnel, mais il est inévitable, car il est un attribut naturel et nécessaire de l'assertion ontologique (p. 90). Prétendra-t-on trouver ce critère dans les conciles oecuméniques ? Prétention vaine, car c'est l'Eglise seule qui juge de l'oecuménicité de ses conciles, non par des caractères juridiques, mais par le « oui » silencieux qu'elle prononce en y reconnaissant le témoignage de sa foi. Aucun organe extérieur ne peut jouer ce rôle, sans se mettre ipso facto au-dessus de l'Eglise, autant dire en dehors d'elle. Il n'y a pas d'oracle parlant seul au nom de l'Esprit, sinon l'Eglise entière qu'Il anime de sa vie et éclaire de sa vérité (p. 103-104).

On le voit, Boulgakoff apporte une approbation sans réserve aux vues de son illustre compatriote. Comme chez Khomiakoff, la différence entre la hiérarchie et le peuple chrétien, bien que nominalement maintenue, tend à s'effacer. Il y a tendance à ramener la première à une pure fonction sacramentelle et administrative, mais l'enseignement et la direction de l'Eglise sont l'affaire de tous. Le Saint-Esprit anime toute l'Eglise, clercs ou laïcs : c'est dans leur symphonie qu'Il fait entendre sa voix : enseignements ou directives; il n'existe pas, pour s'en assurer, d'organes spéciaux ou de signes extérieurs. En chercher, c'est faire preuve de « fétichisme ecclésiastique ». Et Boulgakoff d'ajouter : « celui qui est troublé par ce manque de signes extérieurs de la

vérité ecclésiastique, celui-là ne croit pas à l'Eglise et ne la connaît pas » (p. 104).

Fort bien ! Mais encore, l'Esprit se sert d'instruments pour manifester la voix de l'Eglise. A défaut d'hiérarques mandatés, seuls ou réunis en collège, la vérité de l'Eglise peut donc être dévoilée par un seul, en lequel vit l'esprit de la vraie sobornost. Ne sommes-nous pas ramenés là à une sorte de prophétisme ? Un prophète qui ne peut même me donner aucun signe accréditant sa mission divine, sinon l'assentiment que lui donnent les vrais fidèles. Mais, puisque la loi du nombre ne joue pas, ni aucun principe de contrôle, comment les discerner ? Et qui va faire le départ entre Serge Boulgakoff, enseignant une sophiologie gnostique à laquelle il croit aussi sincèrement qu'à la sobornost et son évêque ou ses confrères qui le taxent d'hérésie ? Ce généreux et sympathique penseur, dont les intentions furent toujours nobles et sincères, a pu se laisser séduire par une théosophie qui compromettait l'orthodoxie sans qu'aujourd'hui encore l'unanimité morale se soit faite dans le jugement que son Eglise porte sur ses doctrines. Qui nous dira si elles sont conformes à la Tradition et par conséquent à la vérité révélée ?

C'est la recherche d'une solution à ce problème que nous trouvons dans les essais d'un grand théologien orthodoxe contemporain, le P. G. Florovsky. Bien qu'il partage les mêmes sympathies pour Khomiakoff que son confrère de l'Institut Saint-Serge, il s'est dégagé du modernisme théologique et prophétique de ce dernier. Dans l'essai qu'il a consacré à la notion de Sobornost au cours d'un symposion anglo-russe en 1934, il rejette l'interprétation prétendument romaine de la catholicité et n'a pas de peine à montrer les insuffisances du canon de Lérins : « nous ne pouvons disséquer la catholicité en universalité empirique ». C'est la Tradition qui nous juge : sans doute, elle est, de soi, universelle mais elle peut ne pas être acceptée de tous. La règle du consentement universel, du « consensus omnium » est inadéquate. Loin d'être un critère, c'est elle qui se règle sur la vérité objective, aussi bien en théologie qu'en philosophie. Nous voici donc ramenés à la Tradition, Tradition vivante de l'Eglise. Où la trouvons-nous ? Dans les conciles certes, mais ils ne sont pas l'unique moyen d'information, la vérité catholique peut s'exprimer sans eux. Il faut la chercher principalement chez les Pères de l'Eglise, ces docteurs oecuméniques « οἱ διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης ». Les Pères ne sont pas uniquement des théologiens, mais des témoins de la Tradition de l'Eglise ; leurs opinions n'ont nul besoin d'être vérifiées ou acceptées par le consentement universel ; ce sont elles au contraire qui sont le critère de la vérité et l'Eglise en témoigne par la réception tacite qu'elle leur accorde. Sans doute, l'Eglise ne se soumet pas à leur doctrine comme à une autorité ou une loi extérieure, mais en raison de l'évidence interne de leur vérité catholique. Bien que tout le peuple chré-

tien soit appelé à vérifier leur orthodoxie et même en un sens y soit obligé, c'est à la Hiérarchie qu'incombe le soin de le faire et d'enseigner avec autorité. Ce pouvoir, elle l'a reçu du Christ, mais comme un organe de l'expérience de foi de toute l'Eglise. L'évêque est le représentant de son troupeau, il en résume la foi ; il agit en son nom, « ex consensu Ecclesiae ». Aussi est-il contrôlé par lui ; s'il vient à dévier de la norme catholique, ce dernier peut le mettre en accusation et même a le droit de le déposer [27].

Ce trop bref résumé montre le progrès réalisé par le P. Florovsky sur S. Boulgakoff dans son élaboration d'une doctrine cohérente de la Sobornost. Disons de suite qu'elle nous paraît plus conforme à la thèse classique de l'orthodoxie, par son insistance sur le fondement objectif de l'enseignement catholique : la Tradition et le rôle de la hiérarchie comme expression authentique du révélé [28]. Elle se rapproche de la thèse catholique du magistère ordinaire de l'épiscopat dispersé, témoin et interprète autorisé de la Tradition divine. Pourtant, elle nous paraît pécher, sous la forme où son auteur la présente, par un excès d'optimisme [29]. C'est l'optimisme de Cyprien de Carthage qui voyait dans l'union spontanée de l'épiscopat un remède — le seul — à toutes les crises doctrinales ou pratiques dans la vie de l'Eglise. Car si la Tradition elle-même est vivante et si le message du Christ identique à lui-même à travers les âges connaît un développement dans son appréhension, comme l'auteur lui-même le reconnaît [30], où irons-nous chercher le principe du discernement des développements authentiques dans la formulation des dogmes ? Chez les Pères ? Mais l'auteur reconnaît que le dépôt de foi dépasse infiniment sa formulation à tel moment du temps : ce n'est pas à la lettre des Pères qu'il faut retourner, mais à leur esprit [31]. Est-ce donc aux théologiens que nous allons nous fier pour en juger ? Dieu nous préserve d'attribuer ce manque de réalisme à un esprit, aussi averti de l'histoire de l'Eglise qu'est l'éminent Patrologue. Peut-on d'ailleurs consulter les Pères sur des problèmes nouveaux qu'ils n'ont jamais envisagé, face à des situations totalement différentes de celles qu'ils ont vécues ? Force nous sera, semble croi-

27. « *Sobornost* » *in the Church of God : an anglo-russian Symposion*, Londres, 1934, p. 71-72 ; cfr aussi *La sainte Eglise universelle : confrontation oecuménique*, dans les *Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, Neuchâtel, 1948 : *Le corps du Christ vivant*, p. 49-53.

28. « Ce n'est que dans son évêque ou plutôt dans l'épiscopat entier que l'Eglise possède des exponents *authentiques* de sa foi et de son espoir, qu'elle a ses témoins catholiques. Car les évêques seuls parlent ex officio, c'est-à-dire en vertu de leur caractère représentatif » (*La sainte Eglise universelle*, p. 53).

29. L'auteur lui-même prévient l'objection : « on peut nous reprocher un excès d'optimisme dans l'exposé que nous venons de faire de la vie de l'Eglise » (*op. cit.*, p. 53).

30. *Ibid.*, p. 45.

31. Cfr *Procès verbaux du Congrès d'Athènes : Patristic and modern Theology*, p. 240.

re Florovsky, de faire confiance au sens chrétien du troupeau du Christ. Et certes, je n'ai garde de le déprécier : c'est l'Eglise tout entière, laïques et hiérarques, qui est porteuse des charismes et animée par l'Esprit Saint. Mais est-ce au troupeau de juger avec compétence des querelles théologiques ou juridiques entre les pasteurs ? Le fera-t-il toujours au nom du sens chrétien, et non par un obscur besoin de paix et de tranquillité humaine qui ferait bon marché des divergences dogmatiques ?

L'histoire toute récente de l'Eglise russe de l'émigration pourrait illustrer ici nos appréhensions [32]. Ces dissensions pénibles que tout catholique romain, ami de la paix et de l'union et désireux de la voir instaurée chez ses frères dissidents, ressent aussi douloureusement que les orthodoxes eux-mêmes, ont donné lieu chez les théologiens des diverses obédiences à une controverse passionnée qui n'est pas près de s'épuiser. Nous ne la considérerons ici que sous son aspect dogmatique, car le « schisme de Paris » comme l'appellent désormais quelques canonistes russes contemporains a permis aux théologiens d'élever le débat et d'en revenir au problème fondamental de la nature et de la structure de l'Eglise.

Les Russes émigrés en Europe occidentale sont, comme on le sait, répartis sous trois juridictions séparées et rivales. Après la guerre, en 1945, le Patriarche de Moscou réussit à les réunir nominalement sous son obédience, mais les fidèles des deux éparchies, jusque-là indépendantes de Moscou, refusèrent pour la plupart de se soumettre à la juridiction d'un patriarche qu'ils jugaient trop dépendant et inféodé à la politique soviétique. A la mort de Mgr Euloge, en 1946, son successeur, Mgr Vladimir, rompit les liens de communion avec l'Eglise-mère qui n'avaient été que conditionnels et rétablit l'ancien état canonique de son éparchie, en se soumettant à la juridiction du patriarche oecuménique de Constantinople. Au titre d'exarque du Patriarche oecuménique de Constantinople pour les Russes de l'Europe occidentale, il travailla, dès lors, à mettre un terme à ces désunions, si préjudiciables à la vie religieuse des fidèles orthodoxes de l'émigration. Récemment, en 1949, il adressa, au nom de l'Assemblée éparchiale, un message à tous les orthodoxes résidant en Europe occidentale [33]. L'adresse comportait, en même temps qu'un appel pressant à l'union, une justification de sa nécessité au nom des saints canons, jamais abolis, prescrivant l'unicité de hiérarchie conformément au principe territorial et la sujétion spirituelle des Eglises orthodoxes au patriarche oecuménique, primat de l'Eglise catholique. Ce message irénique rencontra une fin de non-recevoir énergique de la part des deux

32. A ce sujet, on peut se reporter à l'article bien documenté du R. P. Mailleux, *Chrétiens d'Orient en Occident*, dans la *N.R.Th.*, 1950, p. 978-980.

33. Pour le texte cfr *Russie et chrétienté*, 1949, n°s 3-4, p. 136-140 ; sur l'assemblée éparchiale, cfr la chronique du P. Dumont, *ibid.*, p. 154-165.

autres juridictions, de celle dépendant du Synode(autonome)de Munich et surtout de la part des théologiens de l'école Saint-Denis à Paris, rattachés à la juridiction du Patriarchat de Moscou. Dans l'organe de leur Institut : « Le messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale », le hiéromoine Sophrony y alla même d'un long article, très dense... et très virulent [34]. Il y attaquait le message de Mgr Vladimir ainsi que les théologiens de l'Institut Saint-Serge, entre autres, le P. Schmemann, dont les travaux avaient préparé l'adresse de l'Assemblée éparchiale. Selon l'auteur, les tendances néo-papistes qui se font jour dans ces documents, ne vont rien moins qu'à ruiner la structure essentielle de l'Eglise orthodoxe, fondée sur la sobornost. L'auteur entend fonder théologiquement son opinion et il le fait dans un exposé magistral qui rattache l'ecclésiologie au mystère premier qui en est comme l'exemplaire idéal : la Sainte Trinité. Celle-ci en effet, inaccessible à l'esprit humain qui ne peut en approcher qu'à la lumière de la Révélation, est la loi et le fondement de toute vie chrétienne, le modèle parfait de cette unité du genre humain que le Christ est venu instaurer ici-bas par la proclamation de ses deux commandements majeurs : « tu aimeras ton Dieu — tu aimeras ton prochain comme toi-même ». La Sainte Trinité est la perfection absolue de la charité dont le mystère d'unité réalise l'incompréhensible gageure d'une compénétration totale de personnes distinctes, en tous points égales et parfaitement autonomes. Elle est la Sobornost exemplaire, la catholicité plénière, puisque chaque hypostase, porteuse de toute la plénitude de la divinité, est dynamiquement égale à l'unité des trois [35].

Or l'Eglise a précisément pour but de réaliser cet idéal dans le genre humain, en introduisant ses membres dans la sphère de l'être divin. Même dans sa vie historique, elle doit manifester l'image de cet être, en conservant l'égalité des personnes dans l'unité de substance. Au plan de sa vie canonique, expression visible de son essence, ces propriétés s'appellent : la sobornost et l'autocéphalie, la parfaite égalité et autonomie des Eglises sœurs et leur unité parfaite dans l'amour. En face de cette structure, remarque l'auteur, tout papisme ne peut donc signifier que perversion : il est étranger à l'essence même de l'orthodoxie, mais cette erreur est due à un processus fatal de l'esprit humain, qui, laissé à ses propres forces, ne peut concevoir l'unité trinitaire que sous le type d'un subordinatianisme ontologique, cosmologique ou sotériologique [36].

Pourtant, le principe, invoqué par l'auteur, vaudrait, semble-t-il, pour chaque église locale, c'est-à-dire pour chaque évêque; or, les saints canons, entre autres le canon apostolique 34e, n'ont-ils pas

34. *L'unité de l'Eglise à l'image de l'unité de la Sainte Trinité,* texte russe : 1950, nos 2-3, p. 8-33; traduction française : n° 5, 1950, p. 33-61.
35. *Messager de l'exarchat,* nos 2-3, p. 14-18; n° 5, 1950, p. 39-42.
36. *Ibid.,* nos 2-3; p. 17-20; n° 5, p. 44-46.

approuvé la constitution d'un « primat » en l'Eglise de chaque peuple, ayant une certaine autorité sur les évêques de son autocéphalie ? Sans doute, reconnaît Sophrony, mais les théologiens de Constantinople, de même que les théologiens romains, ont poussé jusqu'au bout ce principe canonique qui ne vaut qu'à l'échelle locale. Par une sorte de rationalisme qui aboutit au monisme logique [37], ils tendent à instaurer un absolutisme dans l'Eglise, étranger à l'unité libre de foi et d'amour, qui doit toujours persister à travers les changements accidentels de la constitution canonique, comme l'expression même de la nature ontologique de l'Eglise. Nous ne pouvons en cet article, déjà trop long, discuter les vues du théologien ; nous espérons le faire prochainement. Ajoutons que son opinion est partagée et appuyée par quelques-uns de ses confrères de Saint-Denis, entre autres l'archiprêtre Kovalesky qui, dans la même Revue, soumet à l'analyse le 34e canon, que lui opposent ses adversaires [38] et tire certaines conclusions de la controverse qui a opposé ses deux compatriotes [39].

Il est temps d'achever cette enquête, forcément sommaire, par un jugement d'ensemble que nous nous réservons de nuancer plus tard. En ce qu'elle a de positif, nous dirions volontiers, sous son aspect « mystique » et réserve faite des applications canoniques particulières que l'on prétend en déduire, la notion de sobornost nous paraît éminemment traditionnelle dans l'Eglise et, de ce chef, mérite, non seulement la sympathie, mais l'agrément des théologiens catholiques. Nous en avons indiqué plus haut l'expression classique chez saint Cyprien dans son « De unitate Ecclesiae » et on pourrait montrer que cette conception organique de l'Eglise, dont la vie ici-bas est le fruit commun de l'activité de tous, fut une des idées maîtresses de la Tradition des premiers siècles qui trouvait son expression solennelle dans les grands conciles de l' οἰκουμένη . Est-ce à dire qu'à le traduire dans nos catégories occidentales, ce bien commun de la Tradition revête la forme d'un « démocratisme » comme inclinait à le penser Khomiakoff ? Pareille égalité juridique en chaque membre de l'Eglise révèle une origine protestante, dont se détournent, avec la même horreur que nous, les théologiens fidèles à l'orthodoxie, maintenant avec fermeté la hiérarchie de droit divin : la structure de l'Eglise, divinement constituée, réclame une diversité et une hiérarchie de fonctions avec les conséquences et les exigences pratiques que cela comporte en vue de l'édification du Corps du Christ. La part des laïques, dans l'œuvre commune, est grande, l'Eglise romaine est la première à le reconnaître, non seulement dans l'évangélisation, mais dans la sauvegarde de

37. *Ibid.*, nos 2-3, p. 23-24; n° 5, p. 50-51.
38. *Analyse du 34e canon apostolique* (en russe), *ibid.*, nos 2-3, p. 33-36; en français (texte original), p. 67-75.
39. *Problèmes ecclésiologiques* (en russe), *ibid.*, n° 4, p. 11-20.

la Tradition et la coopération au magistère authentique [40], pourtant, elle n'en est pas moins «située» dans le Corps de l'Eglise et ne remplit son rôle qu'appuyée sur la hiérarchie qui prolonge la présence visible du Bon Pasteur au milieu de son troupeau.

La Sobornost, bien comprise, ne s'oppose pas au principe hiérarchique : le P. Boulgakoff, si féru qu'il fut de la conception khomiakovienne, était le premier à le reconnaître [41]. Pour peu que les théologiens orthodoxes veuillent se montrer fidèles à leurs traditions ecclésiastiques, dont le meilleur truchement n'est pas avant tout les esquisses d'un théologien laïc ni les romans de leurs grands écrivains [42], mais la voix des Pères et des grands conciles, ils retrouveraient le sens profond de cet élément de stabilité et de continuité dans l'Eglise, dont un Mgr Serge de Finlande, au pré-concile de Moscou en 1906, donnait une interprétation si juste et traditionnelle [43].

Bien plus, la sobornost n'exclut pas une autorité personnelle qui la fonde comme l'ont bien vu certains théologiens orthodoxes au concile de Moscou en 1917 et comme le montrait mieux encore une sorte de dialectique religieuse spontanée qui aboutit au rétablissement du patriarchat en Russie après une carence de deux siècles. Vassiliev fit remarquer que le principe de sobornost qu'opposaient les libéraux au rétablissement d'un pouvoir personnel doit se distinguer de la collégialité, où triomphe la loi du nombre. La sobornost, principe moral, conserve l'autorité personnelle qui disparaît dans la collégialité où l'on décide selon la majorité et où chaque parti défend ses propres intérêts. Là où vit la vraie sobornost, on sait sacrifier ses droits au bien commun [44].

Ce qui est vrai de l'Eglise autocéphale, ne l'est-il plus de l'Eglise universelle, voulue par le Christ comme un organisme visible unique et est-ce vraiment un « latius hos » que de postuler un principe d'unité et un fondement de la hiérarchie elle-même, sans lequel elle est

40. Cfr les articles récents du P. Congar, *La fonction prophétique de l'Eglise*, dans *Irénikon*, 1951, p. 289-312, 440-466.

41. « La sobornost ne contredit pas le principe fondamental de la hiérarchie institué par Dieu lui-même, mais il lui assigne la place qui lui revient *dans* l'Eglise et non au-dessus de l'Eglise et il l'explique comme l'organisation propre de la sobornost » (*Thesen über die Kirche*, n° 5, dans *Procès-verbaux du congrès d'Athènes*, p. 130).

42. Nous en avons rencontré l'heureux présage sous la plume de l'archimandrite Cyprien Kern, à propos de la théologie russe, remise à l'honneur par l'Institut Saint-Serge : « tout en se détournant de la scolastique, il ne faut pas chercher chez le seul Khomiakoff les armes qui préservent de tous les maux du rationalisme ni faire appel à la légende du grand Inquisiteur comme à une source de la connaissance théologique » (*Tserkovny Viestnik*, 1950, n° 4, cité dans *Russie et Chrétienté*, 1950, n°s 1-2, p. 78).

43. Cfr Malvy, *La Réforme de l'Eglise russe*, dans *Etudes*, 1906, t. 107, p. 325-326. Cfr etiam le beau livre du P. Wuyts, *Le patriarchat russe au concile de Moscou de 1917-1918*, Coll. *Or. christ. anal.*, 129.

44. Cfr Wuyts, *op. cit.*, p. 78-79.

vouée, tôt ou tard, à la dissension ou aux rivalités qui déchirent le corps du Christ ? Pour se défendre contre cette dialectique immanente que nous prétendons retrouver, au nom de notre foi, dans le plan même de l'œuvre du Christ, le P. Schmemann n'a d'autre rempart qu'un recours à la conception fédérative d'églises locales, chacune identique à l'Eglise universelle et unies par des liens de foi et de communion dans la fidélité à une même Tradition [45]. « Si la conception romaine, écrit-il, d'une Eglise, organisme universel intégrant comme parties les Eglises locales, venait à être adoptée par la théologie orthodoxe, elle nous conduirait inévitablement à Rome [46] ». Nous en acceptons l'augure et nous espérons montrer, dans un second article, que la notion catholique de la Papauté, même après le concile du Vatican, ne détruit pas l'autonomie relative des Eglises locales, groupées autour de leurs évêques, institués de droit divin à la garde de leur troupeau respectif, mais est le seul fondement de la vraie sobornost, posé par Celui qui a dit dans son Evangile, en considérant le collège qu'il s'était choisi pour édifier éternellement son Eglise, une à travers le temps et l'espace : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise et les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre elle ».

(*à suivre*)

Louvain. G. Dejaifve, S. J.

---

45. Cfr son article : *Unity, Division, Reunion in the Light of Orthodox Theology*, dans Θεολογία, avril-juin 1951, p. 242-254.

46. « It is my firm conviction that, if it were to adopt these categories of a universal organism, Orthodox Theology would inevitably lead to Rome » (*art. cit.*, p. 247).

Hiérarchie et Prophétisme

Ben-Sirah, bourgeois de Jérusalem, l'auteur inspiré du livre de l'Ecclésiastique, décrit la stabilité merveilleuse de la Création en célébrant comme suit la régularité du cours des astres :

« Quand au début Dieu créa ses œuvres,
sitôt qu'à la vie Il les appela, Il répartit leurs attributions.
Pour jamais, Il leur assigna leur activité;
pour jamais, les armées du ciel vaquent à leur tâche.
Sans éprouver ni faim ni soif, elles ne se lassent ni ne s'épuisent;
elles ne perdent rien de leur vigueur.
Pas une ne heurte l'autre;
jamais elles ne transgressent ses commandements. » (*Eccli.*, XVI 26-28).

Voilà, pour le chrétien, comment l'Esprit créateur remplit l'univers et l'anime. Tout ce qui existe, Il l'a fait; Il a subordonné tous les êtres à leur fin singulière en même temps qu'à la fin de l'ensemble.

L'Esprit de Dieu est le législateur omniprésent, vigilant de l'univers; en obéissant à ses lois, les créatures accomplissent inéluctablement leur destinée.

Mais la vision chrétienne du monde ne se cantonne pas tout entière dans l'immutabilité de l'ordre cosmique; l'Esprit divin gouverne le cours des choses au gré de sa « fantaisie »; c'est ainsi que parle la Sagesse, parèdre de Yahweh, dans le livre des *Proverbes*. Aux jours de la Création :

« j'étais à ses côtés comme maître d'œuvre...
prenant mes ébats tout le temps en sa présence,
prenant mes ébats sur le sol de la terre
et mettant mes délices à fréquenter les enfants des hommes. » (VIII, 30).

L'œuvre des six jours était donc un jeu et sans doute avait-il ses règles comme il sied chaque fois qu'un être raisonnable se divertit, mais le joueur compose lui-même les règles auxquelles il s'assujettit, et c'est bien le cas de la Sagesse divine; seulement sa fantaisie est souveraine et par là se justifie : elle est rythme et nombre, c'est-à-dire mesure; elle est ordre et prévoyance, c'est-à-dire prudence. Car la fantaisie n'est jamais que la pointe suprême de l'application des lois établies et, s'il y a rupture de l'ordre, elle n'est qu'apparente.

L'Esprit de Dieu proportionne les parties au tout; Il est le parfait géomètre; mais Il use du miracle qui manifeste son maître à la créa-

ture, l'esprit à la matière docile. Quand Israël, l'enfant privilégié de Dieu, sortit d'Egypte :

« la mer l'aperçut et s'enfuit,
le Jourdain remonta en arrière ;
les montagnes bondirent comme des béliers ;
comme des agneaux, les collines ! » (*Ps.*, CXIV, 3-4).

Quel attentat envers le déterminisme universel ! Et pourquoi ? Mais le miracle, pour un chrétien, n'est pas subterfuge d'un démiurge aux abois et qui, dominant mal son organisation cosmique, en est réduit à la bouleverser de façon arbitraire. Non ! c'est l'argument d'une finalité supérieure qu'on impose aux éléments en troublant leur quiétude, et cette finalité c'est le salut éternel des hommes que Dieu mène par la main au delà de la Mer Rouge vers la Terre des Promesses.

Dans l'Eglise, cet Israël du dernier âge, l'Esprit est bien autrement présent et de façon bien plus intime que dans la Création, car Il y préside à l'aventure divine de tous les hommes et depuis Adam, jusqu'aux ultimes jours du monde, Il les guide vers la maison du Père.

Par quel moyen ? par l'Alliance ; celle qu'il conclut avec Noé, avec le Père des croyants, avec Moïse sur le Sinaï, avec David ; elles sont successives mais elles n'en forment qu'une ; l'homme ondoyant les rend caduques, désuètes, mais Dieu persiste à les vouloir définitives, sans repentance. L'Alliance n'est qu'une effusion de l'Esprit, une largesse divine dont la subtilité doit pénétrer les cœurs, façonner les intelligences et pourtant elle est proposée en forme d'ordonnances, de lois. Elle devient un instrument juridique, une base aux institutions d'un peuple et elle est promulguée pour toujours.

L'Alliance est la Loi ; elle est statique en ses termes, en ses conditions, comme elle est immuable en son Initiateur. Cependant, à son stade inaugural, elle est mouvement, voire catastrophe ! le Déluge universel prélude à l'alliance avec Noé, la loi du Sinaï est communiquée au peuple hébreu dans le fracas du tonnerre et l'éblouissement de la foudre déchaînée, la descente du Saint-Esprit, au Cénacle, s'accompagne d'un tumulte d'ouragan et de phénomènes ignés.

« Le vent souffle où il veut » (*Jean*, III, 8) et nul ne peut dépister ses détours. Il en est de même de l'Esprit divin : Il peut tout et jusqu'à soumettre à une naissance nouvelle un vieillard depuis longtemps né. Nicodème invoque l'état-civil, le fait dûment enregistré, définitivement acquis ; en vain ! il faut renaître ; telles sont les vues de l'Esprit (*Jean*, III, 3 sq.).

L'Eglise est une malgré la diversité de ses dons spirituels. C'est comme l'univers : il est bigarré mais unique ; miroir aux mille facettes d'une cause unique, d'un archétype unique. Il est bigarré mais d'une bigarrure fonctionnelle où tout a sa place, où rien n'est inutile, même et surtout ce qui aux humains semble du luxe :

« Il ne faut pas dire : « A quoi bon ceci? »
car pour sa destination tout a été fait.
Il ne faut pas dire : « Ceci est moins bon que cela! »
car en temps voulu tout devient excellent. » (*Eccli.*, XXXIX, 17a et 21).

En l'Eglise, tout est donné, donc tout est reçu. Rien de légitime, rien d'authentiquement spirituel qui ne soit de l'Esprit : « Personne, parlant sous l'action de l'Esprit de Dieu, ne dit : « Anathème à Jésus » et personne ne peut dire : « Jésus est Seigneur » que sous l'action de l'Esprit Saint. » (*I Cor.*, XII, 3). Mais notons en passant que voilà un canon de la spiritualité, un critère fixe du spontané pneumatique, une loi institutionnelle du discernement de l'Esprit, un conformisme autorisé de ses charismes.

Cependant en parallèle à l'unité divine, il y a l'unité des fidèles de Jésus (Jean, XVII, 20) et cette unité se fait par l'Esprit qui distribue, organise, proportionne les dons surnaturels émanés du Dieu unique : « Il y a certes diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. » (*I Cor.*, XII, 4-6).

Les dons qui ornent l'Eglise sont des largesses divines; ils sont distribués pour assurer la vie de l'organisme surnaturel oecuménique où l'humanité trouve le salut. Leur origine céleste et leur but nous enseignent qu'ils sont tous infiniment précieux; il n'en est pas de chétif, ou d'insignifiant, ou de méprisable. Ce serait faire injure au Sauveur que de déprécier ce qu'il nous offre pour travailler avec lui à la rédemption de nos frères, et la preuve que tous les charismes sont utiles et par conséquent dignes d'estime, c'est que tous sont fonction du corps entier. Ils animent l'organisme ecclésiastique; ils le servent; ils sont donc subordonnés à l'ensemble; ils sont donc hiérarchisés. « A qui la reçoit, la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun... c'est toujours le même Esprit qui opère tout cela, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend. » (*I Cor.*, XII, 7 et 11).

C'est dire que les charismes sont de valeur relative; ils sont plus ou moins riches, plus ou moins utiles ou nécessaires, mais nul n'a de valeur absolue sinon la charité. Tous sont gratuits, c'est-à-dire spontanés, inattendus, surprenants, et ils procèdent d'un appel venu d'En-Haut. Toute démarche humaine qui anticiperait sur le bon vouloir et le choix divin serait une usurpation.

La chorégie des charismes divins échappe de ce fait à toute espèce de fonctionnarisme, et de même leur emploi. Chacun des membres du Christ quand il use de son don pour le service commun doit s'interdire la routine qui étouffe la ferveur. Tous les précédents connus

et classés n'ont aucun droit contre la nouveauté du cas, banal si on le prend en série, mais palpitant si l'on se représente qu'il y va de l'intérêt surnaturel d'une âme immortelle. Dans les dicastères ecclésiastiques, il faut faire oraison pour que l'imagination des bureaucrates soit illuminée, tout comme celle des professeurs de séminaires ou celle des confesseurs la veille de Pâques. Or elle existe cette prière et on la récite sans cesse : « Veni Creator Spiritus ! » Venez Esprit Créateur ! renouvelez mes forces, réchauffez mon cœur, pour qu'au tribunal de l'Officialité, au confessionnal, dans ma chaire doctorale, je ne cède jamais à la fatigue du déjà vu, à l'inappétence pour le cent fois dit.

Pierre à Joppé entrait en extase et se voyait offrir du haut du ciel un repas composé de mets interdits par la Loi ; or son mouvement premier, tout mécanique, était de se réfugier derrière le texte légal et de décliner l'invitation céleste. Routine et manque d'imagination ! mais il se ressaisit pour réfléchir au prodige. Sous l'influx de l'Esprit, l'imagination de Pierre s'éveillait !

Ce qui précède est une clef forgée pour traiter du sujet annoncé par le titre : « Hiérarchie et Prophétisme ». Cela s'additionne-t-il pour faire une somme ? et dans ce cas, cela s'opposerait-il plus ou moins ? Mais que hiérarchie et prophétisme fassent contraste ou disparate dans l'Eglise, est-ce concevable ? Peut-il y avoir dans l'Eglise contrariété, ou rupture d'harmonie ?

L'Eglise du Christ est harmonie. Encore celle-ci n'est-elle sensible qu'aux oreilles dociles aux accents de l'Esprit Saint, capables de percevoir l'accord profond sous des tonalités suraiguës. Les gestes des gens d'Eglise au premier abord peuvent sembler passionnés, hors de propos. Il suffit de feuilleter l'histoire ecclésiastique ; ces conclaves où l'on n'élit pas toujours le meilleur candidat, ces conciles où l'on dispute des choses de Dieu avec violence, ces théologiens dont la doctrine commune s'efface devant les divergences des distinctions subtiles. C'est l'arche de Noé ! S. Pierre en son épître première l'a dit en insistant sur son rôle salutaire (I Petr., III, 21). Il faut de tout pour faire un monde spirituel et au demeurant il n'est qu'une seule arche pour abriter le genre humain en voie de perdition.

Paul devait beaucoup à Barnabé ; c'est lui qui le premier avait rompu le cordon sanitaire qui, à Jérusalem, isolait le converti de Damas, persécuteur de la veille. Il l'avait introduit dans l'Eglise, puis plus tard amené à Antioche ; ensemble ils avaient fait leurs premières armes dans l'apostolat. Il n'empêche qu'au moment de repartir pour prêcher l'Evangile à l'Asie, ils ne purent s'entendre sur la personne du jeune Jean Marc. Barnabé, son cousin, le voulait prendre comme compagnon ; Paul, se souvenant qu'il avait une fois déjà fait défection, l'estimait encombrant. Il s'éleva entre eux ce que l'auteur des

Actes appelle « un paroxysme », disons un échauffement et ils allèrent chacun de son côté. Harmonie assurément! mais non sans quelques éclipses.

Hiérarchie et prophétisme; commençons par la hiérarchie. A première vue, et c'est celle de l'empirisme, elle semble naître et se développer par la nature même des choses. Si l'Eglise de Dieu est bien ce que son nom indique : « l'Assemblée », sous peine de devenir une cohue comme aux temps d'anarchie — « En ces jours-là, il n'y avait pas encore de roi en Israël; chacun faisait ce qui était bon à ses yeux. » (*Juges,* XXI, 25) — il faudra bien que des hommes choisis guident ses destinées, régissent son temporel, président aux réunions liturgiques.

Il en fut ainsi dès l'âge apostolique. Au second siècle, aux temps d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe de Smyrne, l'épiscopat monarchique est établi sans conteste; il est le signe visible de l'unité, la fonction qui tient en respect le fléau des sectes, des hérésies, des schismes. Déjà Clément de Rome avait rappelé, vers 90, comme un droit établi, le statut des « anciens »; y porter atteinte équivalait à une « *stasis* », une émeute, contraire évidemment au bon ordre de l'Eglise. Ces « anciens » ou presbytres, comme les « surveillants » ou épiscopes figuraient déjà dans les épîtres pauliniennes et dans les Actes des Apôtres. Si on la date du premier siècle, la Didachè prenait parti au lendemain des temps apostoliques pour le ministère sédentaire contre les missionnaires itinérants. Les épîtres pastorales légiféraient en faveur des institutions stables, éprouvées, légitimes et Paul en ses grandes lettres aux Eglises invoquait, dès les premiers âges chrétiens, les droits de l'apostolat souverain. C'est ainsi que l'Eglise catholique, ou grande Eglise, agglomère les Eglises citadines de l'Empire romain et les réunit en conciles, tandis que Rome, dès le temps d'Ignace et pendant tout le second siècle, joue un rôle qui s'en ira grandissant.

A travers la suite des âges, la hiérarchie ecclésiastique a pour fonction première la garde du « dépôt » (*I Tim.,* VI, 20), autrement dit d'assurer la transmission intégrale du témoignage que l'Eglise de la Pentecôte rendait à son Seigneur ressuscité, le Messie d'Israël, le Fils de Dieu. Les siècles passent; il les faut affronter à la suite sans leur permettre de rien entreprendre sur la teneur du message évangélique. Ils en sont les porteurs et n'ont pas le droit de l'user comme ils défont les œuvres humaines. La Bonne Nouvelle doit durer; c'est du ressort de la hiérarchie. Ses listes épiscopales, telles qu'Eusèbe ou Irénée les ont établies, permettent aux fidèles de remonter le cours de l'Histoire pour contrôler la suite de la religion. Car l'Histoire porte désormais dans ses annales le témoignage des hauts et bas de la nouvelle Alliance; c'est bien ce que veut dire le prologue à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Elle est le moyen de constater l'unité de l'Eglise et son identité à travers le temps et l'espace. Car l'Eglise a besoin de se sen-

tir une et immuable dans le mouvement même. C'est par là qu'elle se rend compte de sa solidité, par le moyen de la Tradition qu'elle transmet comme elle l'a reçue. La querelle entre le pape Victor et Polycrate d'Ephèse, au siècle deux, touchant la date de la Pâque affrontait deux traditions qui se réclamaient des Apôtres. Seule la charité, ce charisme de l'absolu, pouvait lui donner une solution.

Pour sauvegarder le « dépôt », la hiérarchie a reçu en don le pouvoir des clefs, la puissance dévolue par le Maître à l'intendant afin qu'il distribue en temps utile leur provende à ses compagnons de travail. Elle a le pouvoir de lier et de délier par une action parallèle à celle du Ciel même, qui s'engage à ratifier ses décisions. Ici-bas nul ne la juge.

Ainsi elle préside, et souverainement, à la liturgie où s'étagent les ordres, depuis l'évêque jusqu'aux « laïques », ceux du peuple; à la doctrine, comme en fait foi le canon des Ecritures reçues, dit de Muratori, ou le contrôle exercé par l'évêque d'Alexandrie sur la prédication d'Origène; enfin le jour viendra où, forte des services rendus à un monde secoué par les Barbares, elle dominera la Chrétienté médiévale.

La hiérarchie ecclésiastique est donc l'ordre établi, sanctionné; elle est le *kosmos* du surnaturel, l'élément éternel introduit dans le monde; elle utilise à ses fins les siècles, les générations, les empires en vue d'une action identique, continue, répétée. Le dithyrambe du Ben-Sirah à la gloire des astres vaut pour les hiérarques chrétiens.

Pourtant que cette vue est incomplète et loin d'embrasser toute la sublime réalité. La hiérarchie est bien autre chose encore!

Elle garde le dépôt! mais ce n'est pas du talent enfoui sous terre qu'il s'agit. Le serviteur conformiste et timoré qui le rendit intact à un maître exigeant fut durement tancé pour ne l'avoir pas fait fructifier. Le dépôt doit s'accroître; c'est la manière de ne pas s'altérer. Les hiérarques ne sont pas les dragons des Hespérides; ils doivent être vigilants et ne s'assoupir jamais, bien mieux ils doivent repasser dans leur mémoire les termes du message évangélique, mais cette mémoire ne consiste pas à ressasser des formules; elle est créatrice; des circonstances nouvelles, imprévues, exigent qu'en termes adaptés les discours du Seigneur soient répétés aux ouailles. La vigilance des bergers se double d'inquiétude : « Sentinelle! où en est la nuit? » (*Is.*, XXI, 11). A chaque génération de pontifes, les consignes se renouvellent comme leurs noms; tour à tour, ils sont des Grégoires, qui veillent à leur poste, des Léons, aux aguets du danger comme le roi du désert, et s'ils revêtent le doux nom de Pie, ils n'en sont pas moins acharnés contre l'erreur et l'injustice. Leur sollicitude courageuse, ils l'exercent jusqu'au martyre.

Nombre de papes ont péri par le glaive en confessant l'Evangile. Il

me plaît de rappeler une fidélité aussi constante quoique plus humble dans son objet : les veillées nocturnes du Pape Pie VII, à Savone. Il était isolé, sans même un secrétaire. Lui-même dépouillait ce qu'on lui communiquait de son courrier et lui-même répondait aux demandes de dispenses adressées au Siège apostolique. Il avait formé un domestique mal dégrossi à écrire sous sa dictée pour suppléer aux défaillances de sa main fatiguée. A eux deux, le Pontife et le valet, ils constituaient toute la Curie ; parfois le Pape hésitait sur la réponse à donner, sur la formule exacte, faute de conseils ou de références, mais vaille que vaille, avec ses pauvres moyens, il continuait sans répit à administrer l'Eglise. La bureaucratie des grâces papales s'incarnait dans ce Vicaire du Christ devenu pour le service de ses brebis un vieillard plumitif.

L'inquiétude habite le cœur des hiérarques vigilants et les détourne de s'abandonner aux facilités d'un pouvoir uniformément conservateur ; mais, si l'on remonte aux sources de la hiérarchie, on découvre bien d'autres motifs de renouvellement continu.

Ses origines : elle a été envoyée, dépêchée par un mandat du Seigneur Jésus : « Comme mon Père m'a envoyé, de même je vous envoie. » (Jean, XX, 21). Les hiérarques sont montés au rang suprême parce que Jésus les a choisis (Jean, XV, 16). Or ce choix était libre, arbitraire presque et, pour les élus, constituait une vocation. Les Apôtres furent appelés ; Pierre fut désigné à Jésus par l'Esprit qui le fit se dépasser lui-même en confessant la divinité de son Maître, à Césarée de Philippes. Hommage pour hommage : Pierre ! mon Père te révèle le secret de mon être, je t'ouvre les perspectives de l'avenir ; « tu es Pierre, Céphas, et sur cette pierre je bâtirai mon l'Eglise. » (Matth., XVI, 18).

Au début de la hiérarchie, la liberté de l'Esprit créateur, maître souverain des métamorphoses de l'ordre établi. Le signalement des élus de la cléricature se calque sur celui de leur maître divin. Jésus est l'envoyé par excellence, dépêché par le Père pour le salut du monde. Il est le chef, l'organe permanent du corps mystique, le Pasteur qui ne quitte pas d'un instant ses brebis, le Prêtre selon l'ordre mystérieux de Melchisédech, la pierre d'angle qui couronne l'édifice, et voilà bien des titres institutionnels qui désignent la permanence. On peut les résumer d'un mot, il est le Messie ou l'aboutissement des espérances séculaires d'Israël. Seulement il est encore « le » Prophète et c'est à ce titre qu'il monte à Jérusalem pour y trouver la mort (Luc, XIII, 33) ; il est le Thaumaturge, le faiseur de prodiges, et qui opère ses cures en plein sabbat ; il est le Rabbi autodidacte, qui négligea de passer par les écoles avant d'enseigner ; il est enfin « le signe de contradiction » (Luc, II, 34), telles sont les sautes de vent de l'Esprit Saint.

Il est venu accomplir la Loi, fonder l'Eglise; telle est la part des institutions. Il obéit à la Loi, paie le didrachme, se fait circoncire, fête la Pâque des juifs, juif lui-même. Mais sa mort abolit les rites ancestraux, sa dernière Pâque fonde l'Eucharistie. Tel est le fondateur, le modèle des hiérarques; il représente la stabilité des œuvres divines en même temps que leur mobilité. Ses envoyés doivent s'en souvenir.

Comme ils doivent garder dans leur mémoire que la hiérarchie s'est établie sur les ruines de celle qui la précéda, qui, des siècles durant, fut la seule légitime et dont ils ont consacré la déchéance par un décret de l'Esprit Saint, mais au prix d'un scandale.

Enfin à ce collège des Douze, témoins de la vie terrestre de Jésus, depuis le baptême de Jean, un intrus fut adjoint, « l'avorton », le pharisien persécuteur, que le Seigneur terrassa, contraignit à se montrer docile, embrigada parmi les siens, transforma en instrument de choix, colloqua parmi les Apôtres. Telles sont les inventions de l'Esprit créateur; sans cesse, Il remet sur le métier son œuvre et la modifie. De Lui, « qui a parlé par les Prophètes », naquit la hiérarchie. Autrement dit, elle est issue de la prophétie, ce qui ne doit jamais s'oublier!

Qu'est-ce donc que la prophétie? A la mettre en image d'Epinal, de même que la hiérarchie c'est Canossa, la mule papale pesant sur la nuque de l'Empereur prosterné, demi-nu, dans la neige, ainsi la prophétie c'est le don de prédire l'avenir, à coup sûr, avec dates et repères à l'appui.

En réalité, à la prendre dans toute son ampleur, elle reste indéfinissable, tout comme ses comportements mêmes. Elle est message divin, message exprès, pénétrant en tourbillon dans l'Histoire Sainte.

Le personnel des messagers, le style et les destinataires du message, tout cela échappe aux règles, au canon de l'art « épistolaire ». L'Esprit Saint crée des prophètes avec n'importe qui, voire avec une ânesse; il fait des prophéties avec n'importe quoi, voire avec le poil d'Ezéchiel ou la tunique courtaude d'Isaïe. Joël l'a prédit, le jour doit venir où l'Esprit se répandra sur toute chair : « Et vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens verront des visions. Même sur les esclaves et les servantes, en ces jours-là je répandrai mon esprit. » (Joël, III, 1-2). Vraiment Joël! même sur les bonnes à tout faire? Or S. Pierre nous avertit que cette prédiction s'est réalisée le jour de la Pentecôte; la prophétie habite donc l'Eglise et l'anime.

Elle est un rappel impérieux de la transcendance divine pour l'usage de qui serait tenté d'oublier cette réalité essentielle et de s'appuyer exclusivement sur la stabilité rassurante de l'ordre établi. Songeons à l'épouvante des collines et du Jourdain, à leurs ressauts en

arrière. Voilà la prophétie en exercice; la présence de Dieu révélée soudain par l'émotion des créatures, afin que le monde entier sache que les siècles sont les témoins de l'éternel et non du temporel.

La prophétie fait souvenir les hommes de l'unique nécessaire. Son destinataire de choix sera la hiérarchie afin d'exciter sa vigilance naturelle. L'enfant Samuel fut envoyé vers Héli, le grand-prêtre pour lui annoncer quelles catastrophes allaient fondre sur lui en châtiment de sa négligence. Héli ne contesta pas l'authenticité du message ni le droit du messager imberbe. Au contraire! dans l'insignifiance du petit Samuel, il reconnut la manière de l'Esprit Saint.

La prophétie se meut en dehors du temps; par conséquent elle a des vues sur l'avenir tout autant que sur le moment actuel. Ne vise-t-elle pas uniquement à orienter les humains sur l'éternel? Un examen de conscience très lucide, très aigu, voilà ce qu'elle doit être, soit une affirmation sans ambage du mécontentement permanent qui hante les consciences chrétiennes. Elles savent quelles sont les exigences de leur vocation d'éternité; jamais on ne pourra complètement les satisfaire; la pire illusion serait de se proclamer juste. La prophétie est une surveillance, une « épiskopie », de l'hôte intérieur, et qui soudain éclate au dehors pour alerter le troupeau.

Comme la hiérarchie, elle est un facteur d'unité. Elle groupe autour d'elle la foule, non des badauds en quête de prodiges ou de déclamations virulentes à l'adresse des pouvoirs établis, mais le troupeau des brebis affamées de justice, assoiffées de béatitude. Elle les révèle à elles-mêmes en lançant son mot d'ordre.

Et voici le retour des choses. Fille de l'Esprit, la prophétie doit atteindre son auditoire par delà le temps où occasionnellement elle se manifeste, elle doit franchir les siècles, elle devient écriture. De parole brûlante, sonore, elle se change en texte durable parce que fixé, sinon figé; témoin permanent, propre à être consulté par les doctes pour que leur pensée puisse aller et venir du passé d'hier aux jours de demain en éclairant le présent. Comme Jésus-Christ, elle est hier, aujourd'hui et pour les siècles (*Héb.*, XIII, 8). Ainsi à l'image de la hiérarchie, la prophétie devient une institution; le sermon sur la montagne accomplit la Loi et devient à son tour une charte écrite, celle de la perfection évangélique.

Hiérarchie et prophétisme se compénètrent donc en vertu de leur commune origine. L'une et l'autre procèdent du Seigneur Jésus et de la plénitude de son Esprit. Lui-même fut Hiérarque et Prophète tout ensemble. Elles s'empruntent mutuellement ce qui semble être leurs traits singuliers, exclusifs : la durée séculaire dans l'exercice de l'autorité divine avec le primesaut originel du message divin.

Quelles sont les affinités de la hiérarchie avec le prophétisme? Ses origines d'abord. Elle continue l'apostolat, le message évangélique,

comme l'a très bien marqué Clément Romain. Autrement dit, elle procède du Christ et donne ainsi à l'Eglise sa note d'apostolicité qui est conjointe à la prophétie : « vous êtes fondés sur les Apôtres et les Prophètes. » (*Eph.*, II, 20).

Comme le prophétisme, la hiérarchie est « vocative » par son recrutement qui est individuel. La cléricature n'est plus une caste héréditaire ; elle est ouverte à tous les laïques ; ils reçurent dans le baptême l'onction primordiale qui les rend aptes à gravir les degrés des ordres ecclésiastiques. La hiérarchie est peuple ; chacun des hiérarques est sorti du rang et fut tiré par Dieu du laïcat comme Amos ou David de derrière les vaches. C'est par là qu'elle se renouvelle et se fait contemporaine du troupeau à elle confié. La succession embrasse toute la suite des évêques et singulièrement des évêques de Rome comme un tout ; la successivité distingue les titulaires des sièges qui se suivent et se différencient selon leurs dons particuliers. Tous les papes parlent le latin ; mais leur latinité est plus ou moins élégante selon le degré de culture qu'ils ont reçue. Tous professent d'être intrépides, mais tous n'ont pas le tempérament d'un Jules II montant à l'assaut de Mirandola et pénétrant le premier à cheval par la brèche.

Comme le prophétisme encore, la hiérarchie est une fonction, et une fonction vitale parmi « un peuple de prêtres » (*I Pet.*, II, 9). Dans son libelle de *la Liberté chrétienne*, Luther a bien montré que le sacerdoce était au service de la communauté tout entière, que la différence entre les membres du Christ avait pour but le bien commun. Pourquoi, en veine de paralogisme, a-t-il conclu à l'égalité fondamentale de tous les membres du corps mystique ? Si les fonctions les différencient, elles les hiérarchisent. Mais ce qui reste vrai, c'est que l'épiscopat n'est pas un titre décoratif, ni un avantage individuel. Il faut bannir du mot de « bénéfice » l'idée de sinécure profitable à la vanité ou au confort du prélat.

La hiérarchie est transitoire autant que le prophétisme. Au retour du Seigneur elle disparaîtra. C'est une institution d'attente qui durera autant que les siècles mais pas davantage et, pour chacun des hiérarques comme des prophètes, cessera en tout cas avec leur vie. Il en est qui l'oublient et se croient immortels ! Qu'ils songent, comme aussi les prophètes, qu'ils sont responsables à la manière d'intendants. Le Maître surviendra tout soudain et s'il surprend son fondé de pouvoirs à maltraiter ses compagnons ou à piller la dépense, il lui fera subir un châtiment de hiérarque et non de laïque. Comme le prophétisme, la hiérarchie doit être consciencieuse.

Cette conscience de n'être pas une tyrannie mais une charge pose les limites du pouvoir ecclésiastique. L'Eglise est en définitive une assemblée d'âmes individuelles et leur salut personnel est le but suprême de l'institution. Hiérarchie et prophétisme ont été fondés pour l'édifi-

cation; les sacrements sont là pour les hommes et non les hommes pour le sacrement. C'est la tentation permanente des bureaux d'oublier que les règlements ne sont pas une fin en soi. La doctrine de l'Église lui interdit pareille distraction. Le désir du baptême supplée à l'effusion de l'eau; l'acte de contrition peut remplacer la confession; le consentement des époux peut se passer de témoins. Il n'est pas dans le droit canon de peines purement vindicatives; toutes sont médicinales et visent à l'amendement du coupable. Quand des évêques de France demandèrent à Pie X le pouvoir d'entraver les vocations religieuses parmi les prêtres de leurs diocèses, il s'y refusa par respect de la liberté des âmes.

La hiérarchie a ses charismes propres garantis par l'Esprit : l'infaillibilité, privilège tout négatif qui la préserve d'errer dans son enseignement solennel. Le pape ou le concile témoigne alors de la foi de l'Église universelle, telle qu'elle fut depuis le commencement. La formulation du dogme révélé peut n'être pas la plus heureuse, mais elle ne peut être indigente au point de trahir des siècles de croyance et la teneur du Message. Si l'Église prêche, ce ne peut être que la parole de Dieu.

Elle est donc indéfectible, ce qui veut dire qu'elle ne peut manquer à ses fidèles. Ils trouveront auprès d'elle la lumière, même dans la nuit du Grand Schisme, de la sécession de l'Angleterre sous Henri VIII. Par quelles voies? l'Esprit Saint veille, qui suscite des martyrs au sein de l'apostasie générale.

Surtout la hiérarchie a pour elle son expérience et sa mémoire, qui lui permettent de discerner l'avenir d'une doctrine neuve et séduisante, la qualité des « esprits », à première vue lumineux. Enfin elle a appris au cours des âges à pratiquer la souplesse de gouvernement qui la tient en contact avec toutes les Églises particulières. Il est des tempêtes qu'elle a essuyées mais qui ne reviendront pas car la hiérarchie en a fait son profit. « La Compagnie de Jésus, me disait un jésuite, a été supprimée une fois; elle s'en souvient et ne le sera jamais deux fois. »

Sa puissance même l'aide à se gouverner. Le fait du prince lui permet des révélations bureaucratiques. Dans la nuit qui suivit son élection, Pie X ne dormit pas. Il s'interrogeait pour savoir comment il donnerait quelque utilité à son pontificat. S'étant souvenu des difficultés dont le droit canon était hérissé et qui lui avaient rendu si pénible son administration épiscopale, il eut l'idée d'une codification générale des lois ecclésiastiques. Cette pensée généreuse ne pouvait suffire à créer le nouveau code, mais poussée à fond elle lui permit de trouver des collaborateurs idoines et de secouer l'inertie invincible des bureaux.

Le pouvoir suprême est facteur de progrès; il est la terreur des

conservateurs. Il patronne les réformes ; il sanctionne les nouveautés. Les évêques s'arrangeaient ces étranges fidèles qu'étaient les anachorètes, réfugiés au désert, loin des églises et de leurs pasteurs. La papauté fut favorable à la révolution franciscaine comme à celle des jésuites. Pourtant que d'encre a dépensé Melchior Cano pour refuser à ces derniers le droit de se dire religieux. Il n'est pas jusqu'aux bergères députées par Dieu qui n'aient eu leur droit d'entrée dans les palais pontificaux.

La hiérarchie pratique donc à sa façon le mécontentement prophétique et l'examen de conscience. Elle est aux écoutes des prophètes et il le faut bien car le christianisme tout entier, qu'est-il autre chose sinon un refus sanglant de se conformer aux maximes de ce monde, domaine de Satan ; autant dire qu'il est une révolte et une condamnation de toutes les iniquités que charrie l'histoire. « *Non possumus!* » c'est la formule la plus bénigne de rejet dont la hiérarchie dispose à l'endroit des forces séculières et elle en use et, dans ce moment-là, elle rejoint le prophétisme.

Pourtant en dépit de ces affinités profondes, la hiérarchie n'est pas le prophétisme ; elle s'en distingue, et la différence des charismes et des méthodes n'est pas sans causer des heurts.

C'est que le prophétisme n'est pas contemporain. Isaïe propose un signe au roi Achaz, qui lui garantira que Yahweh le protègera contre l'envahisseur. Achaz décline l'offre salutaire qui engagerait sa foi. Eh bien ! Jérusalem sera sauvée et le signe est donné mais il ne fournira toute sa mesure qu'après sept siècles, par delà cette génération incrédule, capable d'arrêter dans son insouciance de l'avenir le salut commun. Isaïe prêche dans la Jérusalem des rois de Juda, mais nous sommes de son audience. Le présent ne le peut enclore ; il est au delà du moment présent.

La hiérarchie au contraire se meut dans le temps. Secondée par sa mémoire, elle demeure parmi la génération qu'elle enseigne, « qu'elle paît ». Il serait dangereux qu'elle se dépassât elle-même ; les brebis la suivraient-elle ? Quel pape aurait pu liquider l'Église féodale ? mais il lui suffisait de donner les mains à François d'Assise.

Le prophétisme, lui, est intempestif, donc scandaleux, tel Amos dans le sanctuaire de Béthel. Les prophètes sont des pèlerins incommodes pour les saints lieux : Jérémie annonce la ruine du Temple ; Jésus de Nazareth en expulse les honnêtes courtiers sans lesquels il n'est plus de sacrifices. Ils secouent le droit et la coutume miséricordieuse, qui combine la loi avec les aises des gens de bonne volonté.

La hiérarchie subit les catastrophes qu'elle n'a pu éviter ou celles qu'elle n'a pas su prévoir. Elle est roc, donc inébranlable, mais elle est aussi esquif, livré aux caprices des flots. Les deux images sont dans l'Evangile. « Le pilote du navire, quand il voit que le vent lui

est contraire, aborde certaines vagues de front, mais oriente prudemment sa barque pour prendre de biais celles qu'il prévoit ne pouvoir surmonter ». Qui parle de la sorte? S. Grégoire le Grand et la citation est du très intransigeant cardinal Lambruschini, secrétaire d'Etat du très intransigeant Grégoire XVI, mais qui avait trouvé plus intransigeant que lui dans la personne de Mgr de Quélen, archevêque de Paris (ap. Martin, *La nonciature de Paris sous Louis-Philippe,* Paris, 1949, p. 99, du 1er février 1836).

La prudence s'impose à la hiérarchie. Les suites des mesures les mieux étudiées sont imprévisibles. De la communion des petits enfants, de la communion quotidienne, des premières dispenses, — combien parcimonieuses! — du jeûne eucharistique sont sortis des mouvements qui n'eussent guère été possibles sous le règne de Pie X. La hiérarchie évolue et elle s'en rend compte, même quand elle paraît s'y refuser. L'Esprit la soutient.

Elle a pour fonction de voir avec lucidité quel est en son siècle le service de l'Evangile. Il doit être annoncé en termes appropriés : actuels, exacts, assimilables. De la part du hiérarque cela suppose un effort constant pour s'informer, pour dominer ses préjugés d'éducation, de caste. C'est ce qui manqua le plus à Boniface VIII, canoniste engoncé dans ces principes absolutistes et qui n'avait pas compris que la Chrétienté d'Innocent III et de Grégoire VII n'était plus sous Philippe le Bel une entité vivante.

Les circonstances! voilà ce que doit connaître le messager de la Bonne Nouvelle. Une vue concrète de détails parfois très humbles et qui semblent méprisables parce qu'ils touchent à la politique. Pour les évêques du VIe siècle, en Gaule, le service de l'Evangile c'était de sauvegarder les derniers vestiges de la Paix romaine, de la culture antique. Pour Sixte V, c'était de préserver le royaume de France de l'hérésie huguenote. Mais comment s'y prendre? D'une part, le Béarnais, relaps et lié par son parti, d'autre part le Roi Catholique; mais c'était livrer la France à l'Espagne, et le Saint-Siège au bon plaisir de cet encombrant défenseur. Sixte V, tout passionné qu'il fût, vit plus clair que les ligueurs et misa sur Henri IV.

Tout cela sent le compromis et déroute des esprits absolus. Joseph de Maistre ne comprendra jamais que Pie VII ait accepté de sacrer l'assassin du duc d'Enghien. C'est pourtant le ressort de l'histoire de l'Eglise, qu'il faut savoir saisir : en quelles alternatives se trouvaient les hiérarques quand, de guerre lasse, ils ont opté pour la formule qui déconcerta l'intransigeance de leurs contemporains : le moindre mal. Ce n'est pas résignation ou lâcheté, c'est refus de désespérer.

Les hiérarques n'ont pas toujours l'audience des prophètes et les prophètes peuvent avoir raison. Le cas le plus aigu de l'histoire ecclésiastique est sans conteste le conflit d'Antioche qui opposa un apôtre à un autre, et quels apôtres! Pierre, le chef des Douze, l'une des « co-

lonnes » de l'Eglise, et Paul le prédicateur des Gentils. « Mais quand Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était blâmable ». Pierre avait biaisé dans l'application des décisions de Jérusalem et c'était une « hypocrisie », contagieuse d'ailleurs, car elle gagna jusqu'à Barnabé. La complaisance de Pierre pour les gens de Jacques menaçait d'entamer la doctrine et en même temps de compromettre le succès de l'Evangile. Paul le reprit en présence de tous (*Gal.*, II, 11-21). Ce sont là de grandes libertés, mais Paul voyait à ce moment plus loin que Pierre, et Pierre accepta que Paul le ramenât sur le chemin du progrès.

Au contraire, quand Cyprien, l'évêque de Carthage, disputait avec le pape Etienne de la validité du baptême administré par les hérétiques, Rome voyait juste. Au raisonnement abstrait de Cyprien : « Qui n'a pas l'Esprit Saint ne le peut conférer aux autres », elle répondait par la coutume universelle des Eglises. Le prophétisme était du côté de la Tradition vivante ; la routine du côté de l'innovation ratiocinante.

Ils se querellèrent, puis Etienne retrancha Cyprien de sa communion. Les années passèrent ; l'un et l'autre subirent le martyre, ce qui arrange tout dans les conflits ecclésiastiques. Mgr Darboy, l'archevêque de Paris, poussa très loin, ce semble, l'indépendance vis-à-vis de Pie IX, mais la Commune le fusilla. Il s'est trouvé des purs qui virent dans cette mort un châtiment. On ignorait jusqu'à présent que mourir pour Jésus-Christ fut un signe de réprobation.

Dans ces aheurtements les hiérarques rejoignent ordinairement la mentalité des prophètes ; ils les tolèrent ou les soutiennent. Mais les synchronismes jouent parfois contre les chances d'une harmonie pourtant souhaitable. On l'a dit : le prophète est intempestif ou simplement prématuré. Le pape de Lamennais n'aurait pas dû être Grégoire XVI ; et cependant ce pontife laissa passer le menaisianisme dans la politique des catholiques belges. Affaire de latitude et de température.

C'est alors que la hiérarchie oppose au prophète le droit établi et permanent ; et le prophète se tait. Silence éloquent et plein de fruits ! Avisé comme il était, on ne peut admettre que Vincent de Paul n'ait pas percé à jour les tares de l'épiscopat français de son temps. Il avait vu grandir l'un de ces candidats à la mitre, Paul de Gondi, qui avait pour seul titre d'être le neveu de son oncle ; et puis, l'archevêché de Paris constituait un si riche bénéfice. Jamais il n'a déclamé contre les maux de l'Eglise ; au conseil de conscience il a veillé à l'idonéité des nominations mais précisément il ne fit qu'y passer. Il s'est renfermé dans son rôle charitable de serviteur des pauvres, quêtant les riches sans leur reprocher leur luxe, tout au moins en ses discours. Agir lui suffisait, et si l'on peut mettre le sage et prudent M. Tronson parmi les prophètes, il ressort de sa correspondance qu'il était sans illusion

sur les prélats avec qui il traitait, mais il ne se croyait pas obligé pour autant de vaticiner.

Après quoi, si le prophète passe outre aux interdits de la hiérarchie, il meurt! Jérémie échappa de justesse, mais Jésus de Nazareth se livra à ses juges et Jeanne d'Arc disait à Cauchon : « Evêque, je meurs par vous! »

La hiérarchie tueuse de prophètes? « Nuques raides, oreilles et cœurs incirconcis, toujours vous résistez à l'Esprit Saint! Vous êtes bien comme vos pères! Lequel des prophètes, vos pères n'ont-ils pas persécuté? Ils ont mis à mort ceux qui prédisaient la venue du Juste, celui-là même que maintenant vous avez trahi et assassiné, vous qui avez reçu la Loi par le ministère des anges et ne l'avez pas observée. » (*Act.*, VII, 51-53). Tout est dit dans ce discours d'Etienne; nous savons que le meurtre des prophètes ne vient pas de l'Esprit qui les inspira, ni de Jésus qui investit de leur puissance les Apôtres et leurs successeurs. Mais alors, comment est-ce possible?

Songeons aux tentations qui assaillent la hiérarchie; elles se résument d'un mot : l'actualité. Le hiérarque peut oublier qu'il est un intendant responsable et perdre de vue le jugement futur, comme les vierges folles à la lampe sans flamme. Ce mot de Hardouin de Péréfixe, l'archevêque de Paris, assoté par les protestations tumultueuses des nonnes de Port-Royal : « Nous en appelons au jugement de Dieu, Monseigneur! » — « Nous verrons ça quand nous y serons! » — L'échéance lui semblait plus lointaine que celle du déplaisir de Louis XIV.

La hiérarchie est gouvernement des âmes, donc puissance, et elle doit défendre son droit contre les entreprises de Dathan et d'Abiron, contre les antipapes. Cela s'impose, et cela se peut faire en toute démission de soi, pour sauvegarder le dépôt; mais le goût de la domination guette les prélats, nous dit Grégoire le Grand, et qu'ils viennent à y céder ils glisseront du mépris de leurs ouailles au désir de s'accommoder à leur temps, à leur siècle. Ils mettront leur appui dans la bureaucratie, dans la politique.

Judas Macchabée avait pris la tête d'un mouvement de résistance aux décrets impies d'Antiochos IV. Ses visées étaient toutes religieuses; cependant, une fois le Temple reconquis et purifié, force fut de se maintenir au pouvoir pour empêcher un retour offensif des collaborationistes. Après sa mort, Jonathan et Simon, ses frères, poursuivirent l'œuvre commencée. Elle se termina par l'exaltation d'une dynastie sacerdotale, dont le dernier représentant n'était plus qu'un pontife ivrogne, qui massacrait son peuple dans les parvis du Temple N'eut-il pas mieux valu abandonner cet édifice aux idoles d'Antiochos?

Tentation de l'actuel, du transitoire. Satan l'avait essayée sur le

Seigneur Jésus : « Je te donnerai toutes ces choses, si... » Mais les prophètes interviennent, salubres gêneurs : S. Bernard écrit pour son disciple, le pape Eugène III, le *de Consideratione*, sainte Catherine de Sienne adjure les papes d'Avignon de réaliser la réforme de l'Église dans son Chef et dans ses membres. Ce fut le malentendu constant des derniers siècles du moyen âge entre les spirituels et les politiques.

S'il se laisse éblouir, le hiérarque perd le sens de sa vocation, — heureux encore s'il n'a pas conquis son bénéfice par quelque opération simoniaque! — alors le sel de la terre s'affadit.

Mais les prophètes? sont-ils immunisés contre toute tentation? Il en est de faux et de menteurs, affreux opportunistes que stigmatisait Jérémie et dont les prédictions n'étaient que flatterie du fanatisme populaire, de l'ambition des grands.

Certains sont véridiques et criminels tout ensemble. Caïphe annonçait l'avenir en sa qualité de grand-prêtre, mais ses propos étaient cyniques (Jean, XI, 51). D'autres sont défaillants; leur clairvoyance subit des éclipses, comme Jeanne d'Arc après Reims. Ses voix l'avaient-elles vraiment envoyée sur Paris?

Les prophètes sont des hommes comme nous, « impressionnables ». Ainsi fut Elie, « le prophète de feu » (Jac., V, 17). Il avait mis en déroute les prophètes de Baal et ramené par un prodige le peuple entier vers Yahweh; la menace de Jézabel lui fit peur; il s'enfuit et implora de mourir. Jonas était indocile. Envoyé en mission à Ninive, il prit la route de Gibraltar! Ramené de force, il s'indigna de voir ses prédictions tenues en échec par le repentir des Ninivites. Son amour-propre était en jeu.

« Vous ne savez de quel esprit vous êtes! » dit Jésus aux fils de Zébédée quand ils réclament le feu du ciel pour un village de Samarie (Luc, IX, 55). C'est le danger que courent les prophètes de frelater de politique ou de violences le message dont ils ont la charge. Les Spirituels, au XIV^e^ siècle, voulaient faire de la pauvreté franciscaine la loi commune des clercs. Ils allaient vers l'hérésie et finirent par confier les destinées du pur Evangile au triste Louis de Bavière.

C'est que, sur le prophète, l'Esprit passe. Il a son heure et pas davantage. Tandis que le hiérarque est constitué en pouvoir pour sa vie entière.

Il ne peut être question de clore ce débat en renvoyant dos à dos Alexandre VI et Savonarole. Ils représentent bien un cas extrême dans les différends qui peuvent surgir entre la hiérarchie et le prophétisme. Le premier était pape, mais simoniaque, concubinaire, et sa politique mettait à l'encan les biens du Saint-Siège. L'autre était austère, sincère, épris du règne de Jésus-Christ, mais il vaticinait de travers quand il voyait dans le chétif Charles VIII un nouveau Cyrus,

et sa politique florentine tournait à tyrannie de cagots. Il mourut sur le bûcher; c'est un honneur pour lui d'avoir été exécuté par les ordres d'un Alexandre VI qui fut pour son compte enterré selon tous les rites réservés aux successeurs de Pierre, sans que la conscience chrétienne en reçoive quelque satisfaction.

Mais de quoi s'agit-il? Du service de la Bonne Nouvelle auquel doivent travailler en parfaite harmonie les hiérarques et les prophètes.

Les uns et les autres sont mus par l'unique Esprit et par Lui investis de leurs pouvoirs. Chacun dans sa sphère, ils sont libres de la liberté des enfants de Dieu.

Mais c'est de la liberté de l'Esprit, non de l'homme spirituel, qu'au contraire l'Esprit enchaîne en même temps qu'il l'envoie.

Chacun d'entre eux a pouvoir sur les consciences qu'ils avertissent au nom de Dieu. Mais c'est le pouvoir de l'Esprit, non du hiérarque ou du prédicant. La limite de leur pouvoir, comme de leur liberté, c'est leur responsabilité de serviteurs qui rendront leurs comptes à leur Maître.

Or l'enquête portera sur l'essentiel : le service de la charité rendue tangible dans l'unité de l'Église entière.

Le schisme! voilà le crime essentiel, la défaillance sans excuse. Malheur au prophète qui le déchaîne par sa nervosité, son manque de mesure, son imprudence, sa superbe; on le jugera à ses fruits : le schisme.

La hiérarchie ne peut fauter par schisme; organiquement, elle est le signe de l'Unité, son principe et son centre. Mais elle peut le provoquer de mille manières. La négligence à réprimer les abus. Les Spirituels exagéraient le souci de la pauvreté, mais fallait-il que la politique fiscale de Jean XXII les y poussât? Ou encore l'arrogance du pasteur n'est-elle pas un danger quand il harangue ou gourmande ses ouailles pour leur faire entendre raison. Est-ce pour les gagner en les persuadant, ou pour les abîmer que Boniface VIII écrit à ses adversaires? Enfin le manque d'imagination spirituelle sera fatal à la conduite de l'Église aux heures de crise : « Querelles de moines! » voilà comment Léon X salua les débuts de la Réforme. Que pouvait-il deviner de la fermentation spirituelle qui travaillait l'âme de ces lourds *Tedeschi,* bons à payer le denier de S. Pierre?

Mais en un cas comme dans l'autre, le lait des enfants se change en absinthe; les âmes pâtissent et les serviteurs de l'Évangile trahissent leur mission.

Négligente, provocante, la hiérarchie a droit à l'obéissance et ses décisions lient toujours les consciences, à tout le moins, en certains cas, au for externe.

C'est là son privilège : « Qui vous écoute, m'écoute » et encore :

« Faites ce qu'ils disent et non ce qu'ils font ». Mais qui n'entrevoit quelle condamnation est incluse dans cette consigne.

Privilège, au sens strict du mot, c'est-à-dire traitement de faveur mais en vue du bien commun. Il ne s'agit pas de sauvegarder l'amour-propre d'un hiérarque que sa précipitation a fourvoyé, mais de sauver l'institution, la succession apostolique. Aussi le privilège de la hiérarchie est-il onéreux pour le hiérarque coupable et pour ses successeurs innocents qui recueilleront un héritage obéré par ses maladresses. Ce privilège d'ailleurs n'autorise aucun abus de pouvoir. L'évêque de Beauvais s'est trompé en brûlant Jeanne d'Arc. C'est en mourant que Jésus de Nazareth abolit la hiérarchie qui l'assassinait.

Jésus dont procède toute hiérarchie et tout prophétisme, qu'ils l'aient précédé dans le temps ou qu'ils lui fassent suite.

Au jour de sa Transfiguration, il s'apparut à ses disciples dans la gloire, tandis que Moïse avec Élie lui faisaient cortège. D'une part la Loi et les institutions judaïques, d'autre part la Prophétie. Il les réunissait autour de sa personne, lui leur Seigneur et leur inspirateur.

C'est le symbole des rapports qui se doivent établir entre les hiérarques et les prophètes. Ils ne font qu'un dans le Seigneur Jésus et les charismes se mélangent à son service dans le charisme de la charité.

« Écoute, Israël! Yahweh ton Dieu est unique! Tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force. » (*Deut.*, VI, 4-5). L'unicité de Dieu entraîne l'unicité de l'Église; il n'est qu'un seul médiateur, Jésus-Christ. C'est d'elle encore que découle le précepte de l'amour envers Dieu et envers le prochain. Le plus grand des commandements (Matth., XXII, 37), mais c'est aussi le plus lourd de tous. Le monde est parvenu à la connaissance et à l'adoration du Dieu unique, il ne s'est pas encore élevé jusqu'à la charité parfaite envers tous les hommes. Le schisme lézarde la chrétienté; il est temps que les prophètes se lèvent pour rappeler que l'unité du troupeau chrétien est essentielle à la mission de Jésus et de ses Apôtres ici-bas.

Fribourg. Dom Hilaire Duesberg, O.S.B.

In Memoriam

Le Père Edouard de Moreau, S. J.

(1879-1952)

Le 2 mars, à 7h. 30 du soir, dans la clinique où on l'avait transporté la veille, après une brève agonie, sans phrase historique, sans une plainte, le P. de Moreau nous a quittés. Avant de réciter auprès de son lit les suprêmes prières de l'adieu chrétien, un de ses confrères qui l'entouraient lui demanda doucement s'il ne désirait pas exprimer une dernière volonté. Il réfléchit un long moment, puis avec cette simplicité absolue qui était un de ses traits distinctifs, il dit : « Non, rien du tout ; tout est très bien comme ça ; tout est arrangé ». Peser sur son entourage, détourner sur autrui les besognes qu'il pouvait lui-même accomplir, lui était aussi impossible que de rester inactif. En partant pour la clinique, vingt-quatre heures avant sa mort, il avait emporté un gros volume d'histoire dont il espérait pouvoir achever le compte rendu ; et il laissa sur sa table le manuscrit auquel il travaillait encore au moment où on vint le chercher. On le savait gravement atteint ; mais ce fut le premier coup de bistouri qui révéla le caractère désespéré de son mal. Son chirurgien, qui était en même temps un ami très dévoué, m'a dit : Il a dû souffrir indiciblement avant d'arriver ici. La péritonite féroce lui rongeait déjà les entrailles. Il n'en a pas moins travaillé jusqu'au bout, assis à sa table, fouillant dans ses notes et ses documents. Il est parti à pied, appuyé sur sa canne, jusqu'à l'automobile qui devait le conduire ; ayant un mot aimable pour tous ceux qu'il rencontrait et donnant ses instructions pour le cinquième volume de l'*Histoire de l'Eglise en Belgique*, dont il revoyait les dernières épreuves. A quelques vieux amis, il avait confié deux jours avant sa mort, que ses souffrances devenaient « terribles », et il avait ajouté : « mais la tête est encore en ordre et je puis continuer mon travail ». Pendant ses 56 ans de vie religieuse il avait appris à considérer la mort non comme une intruse mais comme une messagère. Elle n'avait pour lui rien que de très normal. Il avait eu l'occasion plusieurs fois de la regarder bien en face. En 1914, dans Louvain incendié par les troupes allemandes, et où les civils inoffensifs, prêtres compris, avaient été fusillés par dizaines, les autorités militaires réclamaient des otages. Le P. de Moreau s'était offert spontanément. Trois fois il fut inclus dans ce groupe de belges, qui risquaient d'être exécutés sommairement pour un coup de feu tiré par un soldat ivre ou affolé. Aumônier volontaire en août 1914, il quitta Louvain le 5 au matin, à pied. Son

bataillon fut envoyé, à pied toujours, par une chaleur torride de Tirlemont à Haelen, en marche forcée pour contenir — et arrêter — l'attaque de la cavalerie allemande, appuyée par des sections de mitrailleuses, qui couchèrent sur le sol des lignes entières de nos fantassins. Jamais le P. de Moreau ne parlait de ces aventures héroïques. Beaucoup de ceux qui vécurent avec lui pendant des années les ont ignorées. Même dans la brochure qu'il a consacrée à l'incendie de la Bibliothèque de l'Université en 1914 et qu'il fit imprimer clandestinement sous l'occupation, il faut deviner qu'il en a été le témoin oculaire et qu'il est resté dans la ville risquant à chaque minute la mort brutale.

Ni les difficultés du présent, ni les menaces de l'avenir ne lui ont jamais donné de frayeur. Il a toujours ignoré la panique. Lorsqu'en 1940, le 10 mai vers 5h. 30 du matin on entendit éclater à Louvain, dans le ciel printanier idéalement pur, les détonations sèches de la D.T.A., j'allai frapper à sa porte (nos chambres étaient voisines) et je lui dis : « Ceci c'est la guerre! Pauvre pays! encore une fois ». Il achevait tranquillement de se raser, et il me répondit : « Non, non, je ne crois pas, ce sont des coups de semonce pour quelque avion égaré ». Une heure plus tard nous savions tout : Bruxelles bombardé, la frontière envahie. Avec le même calme, il me dit : « Vous aviez raison. Il faudra peut-être quitter Louvain. C'est une dure épreuve pour la Belgique, mais nous en sortirons. » Et quinze jours plus tard, à Toulouse, il organisait ses groupes de réfugiés, comme s'il n'avait rien fait d'autre de toute sa vie, songeant à tous et ne demandant rien pour lui. Ce sexagénaire rayonnait l'apaisement, sans se faire aucune illusion sur la situation réelle.

Son éducation l'avait formé à la sincérité totale. Il a réussi cet exploit très rare de ne jamais devoir ruser avec personne; de dire toujours ce qu'il pensait, sans jamais blesser qui que ce soit et en gardant jusqu'au bout toutes ses amitiés. On le savait incapable d'ambition personnelle, et que la pensée d'une manœuvre quelconque au détriment d'autrui, d'une habileté dont il aurait escompté un avantage, ne pouvait pas même l'effleurer. Né au château d'Andoy le 26 août 1879, cadet de cinq fils, frère de trois sœurs, dès son enfance il avait pratiqué la saine camaraderie des familles nombreuses et il en avait gardé le goût des taquineries innocentes, même et surtout quand il en était l'objet. Très tôt, dans ce milieu familial, le jeune Edouard allait apprendre que la vie n'est pas seulement un petit jeu de société. Son père, le baron de Moreau était devenu Ministre des Affaires Etrangères dans le Cabinet Jules Malou (1884) formé après les élections législatives qui venaient de donner la majorité aux catholiques. Le 26 oct. de la même année le roi Léopold II ayant demandé la démission de M. Woeste et de M. Jacobs, Malou remit également son portefeuille et le gouvernement d'Auguste Beernaert, entièrement catholi-

que lui aussi, lui succéda. Le baron de Moreau y détenait le portefeuille de l'Agriculture et des Travaux publics. En 1886 éclatèrent les terribles émeutes ouvrières de Liège et du Hainaut avec l'incendie des usines Baudoux, la proclamation de l'état de siège, la répression militaire impitoyable. Le spectre de la révolution sociale avait réveillé pas mal de dormeurs. C'est le baron de Moreau qui prit l'initiative hardie de nommer une Commission du Travail, chargée d'une enquête sur les conditions dans lesquelles vivaient les ouvriers, application mémorable de la méthode d'observation aux faits sociaux, tant prônée par Le Play. Son rapport fut une révélation, qui ouvrit les yeux aux moins clairvoyants, et qui fut l'origine de notre législation sociale du travail depuis la loi concernant les habitations ouvrières jusqu'à celle qui concerne la réparation des accidents du travail [1]. Le jeune Edouard garda toute sa vie le souvenir de ces événements auxquels son père avait été si intimement mêlé, et plus qu'un souvenir, une orientation décisive. Il n'eut jamais l'esprit du hobereau. Pour lui, une supériorité quelconque était une responsabilité avant d'être un honneur ou un droit. Personne n'a plus cordialement banni de sa vie les attitudes hautaines et les gestes de dédain. Il n'estimait qu'un seul mérite : celui de servir. Servir comme le soc qui, tout seul, symbole complet, orne le blason de sa famille.

Autour de lui il vit un de ses frères entrer chez les Bénédictins de Maredsous (dom Hadelin) ; un autre partir comme officier au Congo et y mourir ; un autre, officier aux lanciers, faire la campagne de 1914-1918 ; une de ses sœurs entrer en religion à Jette chez les Religieuses du Sacré-Cœur. Enfant, il avait comme tous les enfants normaux, des humeurs et des caprices, dans lesquels il s'entêtait, et que sa mère, née Emmanuelle de Grand Ry, très bonne et douce, appelait « ses rats » et dont elle attendait la fin sans trop s'émouvoir et surtout sans punir. Il eut le grand chagrin de perdre son père le 2 août 1911, exactement trois semaines avant son ordination sacerdotale.

Le baron de Moreau était un gentilhomme de grande culture littéraire, qui appréciait les phrases heureusement tournées, le style un peu éloquent de l'époque, et qui, lui-même, limait ses discours parlementaires jusqu'à la perfection. Malgré ses efforts et ses leçons — car il corrigeait parfois lui-même les exercices de rédaction de son fils cadet — il ne réussit jamais à transmettre à Edouard cette passion du verbe artistique. Les « professeurs de style » qu'il rencontra au Collège ne purent lui donner que ce qu'ils possédaient. Plus tard ses œuvres historiques s'imposeront par leur valeur plus que par leur présentation littéraire : par le travail intelligent et consciencieux dont

1. Voir E. Van der Smissen, *Le Baron de Moreau*, Bruxelles, Goemaere, s.d. ; voir aussi Ch. Dejace, *Hommage à la mémoire du Baron de Moreau*, extrait de *La Réforme Sociale* (1er janvier 1912), Paris.

elles sont le fruit plus que par la grâce de l'expression. Le P. de Moreau, qui avait une politesse exquise, a toujours considéré comme une sorte de luxe très accessoire le souci de la toilette.

Après son noviciat, dès 1899, ses Supérieurs l'orientèrent vers l'histoire. Au Collège Saint-Michel, à Bruxelles, ses résultats scolaires, très satisfaisants, n'avaient pas annoncé le spécialiste ni l'érudit qu'il allait devenir. Ses compagnons le voyaient déjà parcourant les étapes régulières de la longue formation du jésuite et aboutissant à une de ces charges, où paternellement et sagement, il aurait pris la direction d'un collège et exercé avec bonhomie l'art de gouverner les autres.

Dès qu'il eut pris contact avec les sévères disciplines de l'histoire, il se révéla. Aux Facultés de Namur (1899-1901) il passa ses examens avec la plus grande distinction. Il termina son doctorat en histoire à l'Université de Louvain (1904-1906) avec le même grade, et présenta une thèse sur « *L'abbaye de Villers en Brabant aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Etude d'histoire religieuse et économique* », qui parut en 1909. Immédiatement après, il s'inscrit à l'École des Sciences politiques et sociales, où, sous la direction de Victor Brants, il prépara un livre sur « *Adolphe Dechamps (1807-1875)* » et la politique belge de l'époque, qui paraît en 1911, préfacé par Ch. Woeste. Son mémoire sur l'abbaye de Villers lui vaut d'être classé premier parmi les onze participants du Concours pour les bourses de voyage, et avec une parfaite abnégation, après avoir gagné cette bourse, il s'en dessaisit et renonce au voyage. En 1907-1908 il publia « *Le Polyptyque de l'abbaye de Villers* », d'après un manuscrit de premier ordre, qu'il a découvert, daté et commenté.

Sans désemparer, il enfile ses quatre années d'étude de la théologie (1908-1912) ; puis il va se perfectionner en allemand à Innsbruck et à Exaeten jusqu'en 1913, quand il est nommé professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat des Pères Jésuites à Louvain. Il gardera cette chaire pendant 39 ans, sans interruption. Trois jours avant sa mort il donnait encore son cours, malgré l'effroyable lassitude que lui causait son mal. Les recherches historiques l'enchantaient. Son grand maître, le chanoine Cauchie, de l'Université de Louvain, lui avait inculqué le souci de l'information dûment vérifiée et l'horreur des généralisations commodes. Il avait gardé de cet enseignement très personnel, très probe et très savoureux, un véritable culte pour le maître qui l'avait formé. Deux de ses condisciples d'alors : le chanoine De Meyer et M. Léon Van der Essen, héritiers de sa méthode et continuateurs de son œuvre ont formé avec le P. de Moreau un de ces admirables trios de travailleurs, unis par l'amitié la plus profonde l'estime mutuelle et la noble passion de la recherche.

La guerre de 1914-1918 vint arrêter le travail scientifique du P de Moreau pendant quatre longues années, et son activité professorale elle-même fut interrompue au début de 1917 par une maladie

grave, mal diagnostiquée et dont il ne se remit jamais complètement. La cure à laquelle on le soumit l'épuisa sans le guérir et, après quelques mois d'inaction forcée, il déclara que la meilleure thérapeutique était de se remettre au travail. Pendant des mois, dans Louvain en ruines, il s'occupa très personnellement de l'« œuvre d'assistance sociale pour prévenir la mendicité ». Il visita des centaines de familles ruinées, leur procura le gîte et la subsistance. La marche lui était devenue difficile, mais, par tous les temps et à toutes les heures, il était en route dans les quartiers dévastés, ajoutant à ses fichiers de notes historiques, de nouveaux tiroirs où étaient classés, dans un ordre parfait, les noms de ses compatriotes dans la misère, leur situation de famille, et les bienfaiteurs qui consentaient à venir en aide à son œuvre.

Dès la libération du territoire et la réouverture de l'Université il reprit sa tâche scientifique. C'est l'histoire religieuse de la Belgique qui devient le centre de ses préoccupations, mais, il le disait lui-même, il n'était pas encore très sûr de sa méthode : les problèmes des sources pour la période mérovingienne lui semblaient inextricables et il se reprochait tout bas de ne pas réussir à accélérer le rythme de sa production. La composition lui a toujours été laborieuse. Il accumulait les notes, griffonnées dans sa petite écriture presque illisible. Il les revoyait, les classait, essayait de les synthétiser et composait, non pas une esquisse, mais un ouvrage complet de 400 ou 500 pages. Jamais il ne put se familiariser avec la machine à écrire. Quand il avait terminé ce formidable travail, il le revoyait de fond en comble, biffait, ajoutait, corrigeait, et puis réécrivait le tout. Cette double et parfois triple rédaction à la main, sans dictaphone ni secrétaire, représentait à elle seule quelques centaines d'heures.

Un autre obstacle ralentissait encore son œuvre principale. On demandait sa collaboration à des travaux d'histoire qui l'intéressaient et, toujours serviable, il ne pouvait pas refuser les sollicitations de ses amis ou de ses collègues.

Dès 1920 il avait été nommé membre de la Commission officielle des archives de guerre, dont peu de mois après il devenait le président. L'année précédente il avait accepté d'enseigner la critique historique et l'histoire de l'Eglise à l'Ecole Supérieure de Jeunes filles, que Madame Haps venait de créer à Bruxelles, sous le patronage de l'Université de Louvain. Il y resta trente ans professeur. En 1923 il présida (et prépara laborieusement) la section d'Histoire de l'Eglise au Congrès international des sciences historiques, qui se tint à Bruxelles. Au début de 1925 il publia un « *Manuel d'Histoire de l'Eglise* » dans la série des « Manuels d'histoire de l'Enseignement moyen en Belgique ». Ce manuel connut sept éditions en français et deux en flamand. Le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* qui sous la direction de Mgr Baudrillart n'avançait que fort pénible-

ment est repris en fait par les professeurs de l'Université de Louvain. Le P. de Moreau sollicité par son grand ami, le nouveau directeur : Chanoine De Meyer, y écrit un long article sur : Anvers, auquel il ajoutera des notices sous plusieurs rubriques médiévales.

Au cours de ses recherches sur l'histoire médiévale de la Belgique, deux noms accrochent son intérêt spécial. Saint Amand et saint Anschaire. Pour le premier il étudie la source principale la plus ancienne : une *Vita Amandi*, qui lui suggère une hypothèse hardie et originale qu'il veut vérifier. La « *Vie de saint Amand* » paraît en 1926 au Museum Lessianum [2]. La même année le P. de Moreau est nommé membre de l'Académie Royale d'archéologie de Belgique. Il se met à la besogne pour la Vie de S. Anschaire [3] et fait un voyage en Scandinavie pour se documenter sur place. L'ouvrage paraît en 1930, au Museum Lessianum.

Dans les notes personnelles, où chaque année pendant ses huit jours de retraite spirituelle, le P. de Moreau examinait devant Dieu l'emploi de son temps, on le voit préoccupé de faire aboutir enfin l'œuvre à laquelle il songe depuis si longtemps : son *Histoire de l'Eglise en Belgique*. Sans doute ses publications restaient centrées autour de ce thème, mais il lui avait fallu publier dans le tome III de l'*Histoire de la Belgique contemporaine* une contribution sur l'*Histoire en Belgique de 1800 à 1914* ; une étude synthétique des missions médiévales dans l'*Histoire générale et comparée des missions* (1931), des articles et des comptes rendus dans une dizaine de revues ou d'encyclopédies, et enfin il avait accepté pour le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* de rédiger l'article : *Belgique*, qui, à lui seul, est l'équivalent d'un volume. Il s'y mit avec ferveur et ténacité, et dans ses notes de retraite (fin 1931) il écrivait pour lui-même : « J'ai poussé ce travail, j'ai voulu le faire de mon mieux. J'ai écrit 300 pages et suis arrivé au XVI[e] s. : mais je vois maintenant qu'il y aura moyen de faire en une quinzaine d'années, si Dieu me prête vie, une belle histoire de l'Eglise de Belgique en deux ou trois volumes. Il faut désormais y consacrer tout mon temps. Avec la grâce de Dieu, j'aboutirai ; s'Il ne le veut pas : *Fiat voluntas eius*. Je ne veux pas d'une histoire de l'Eglise en collaboration. L'avenir se présente bien parce que, sauf ma collaboration à divers dictionnaires, je n'ai plus rien d'important sur le métier ». Ces quinze ans lui furent accordés par la Providence, mais les deux ou trois volumes prévus se révélèrent insuffisants pour mener l'*Histoire de l'Eglise en Belgique* au terme prévu. Et les besognes plus ou moins parasites continuèrent à se presser : un cours d'archéologie chrétienne, des comptes rendus

2. Couronné par l'Académie française la même année, et par l'Académie Royale de Belgique.

3. Malgré tous les conseils, il n'a jamais voulu l'appeler de son nom moins scientifique mais plus usuel : Saint Oscar.

dans les revues savantes, des articles de dictionnaires historiques, et des participations actives à des Congrès, comme celui de Varsovie (1933) où le P. de Moreau présenta un rapport sur la résistance au calvinisme en Belgique aux XVI[e] et XVII[e] siècles. En mai 1935 le Cardinal de Malines le nommait membre de la Commission chargée d'examiner les différentes « apparitions » dont on parlait fort en Belgique, et qui se réunit tous les quinze jours à Malines.

Conscient que sa santé fléchissait, le P. de Moreau écrivait dans ses notes (1935) : « Le docteur m'a parlé d'angine de poitrine », et il ajoutait entre parenthèses : « faux » ; il a découvert des varices (faux) et une autre infirmité dont il n'a pas donné le nom. La vieillesse arrive vite. *Fiat voluntas Dei* ». En 1936, il continue de toutes ses forces son grand travail, malgré des rhumatismes « terribles » dans les jambes et une hypertension inquiétante. Jamais une plainte : la besogne continue. Il y a dans cette ténacité silencieuse quelque chose d'émouvant. Le premier volume de l'*Histoire de l'Eglise en Belgique* en est à sa troisième rédaction manuscrite mais « il faudra encore tout revoir et coordonner un peu mieux ». Et le P. de Moreau accepta de donner dans l'*Histoire de l'Eglise,* de Fliche et Martin, la section qui concerne *Luther et le Luthéranisme,* pendant qu'il écrit l'article : *Bruges* pour le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques.*

Il croyait bien pouvoir livrer à l'impression les 650 pages dactylographiées de son premier volume ; mais en 1938, nommé Vice-Provincial en remplacement du R. P. J.-B. Herman, mort presque subitement, il doit se rendre à la XXVIII[e] Congrégation Générale à Rome : nouvel arrêt. Dès son retour de Rome, il reprend sa besogne et en 1939, le manuscrit est envoyé à l'imprimeur. C'est dans la Belgique envahie et occupée en 1940 qu'il paraît en deux volumes. Les cartes et planches préparées par l'abbé Deharveng et le P. Adrien de Ghellinck sont réservées pour un volume complémentaire, qui ne paraîtra qu'en 1948.

A partir de cette date, malgré les obstacles qui s'accumulent, malgré une santé de plus en plus précaire et qui nécessitera une grave opération chirurgicale en 1943 ; malgré les conditions difficiles de la guerre et de l'occupation ennemie ; malgré les deuils multipliés[4] et l'incertitude des lendemains, il compte bien terminer le troisième volume de son « *Histoire de l'Eglise en Belgique* », dans un délai de deux ou trois ans, et il prévoit que quatre autres devront suivre. Le troisième volume est achevé en 1945 mais la crise du papier en retarde l'impression. En cette même année, le P. de Moreau est nommé membre corres-

4. Son neveu Guillaume de Moreau était tombé comme aumônier militaire en 1940 ; son frère bénédictin dom Hadelin était mort le 1[er] janvier 1942 ; son frère Léopold à la fin de mars ; le 14 janvier sa sœur Marie-Thérèse, le 19 son frère Adolphe et le même jour sa sœur, Madame Léonie Simonis.

pondant de l'Académie Royale de Belgique. Il sera titulaire en 1946, au moment où paraît enfin le troisième volume. C'est à cette date que l'on fête dans la cordialité la plus unanime son jubilé de 50 ans de vie religieuse. Le quatrième volume, écrit, réécrit, remanié, est prêt. On l'imprime. Il sortira en 1948. La Commission Royale d'Histoire le nomme secrétaire. Le « *Luther* » de l'*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin est sous presse. Le V^e^ volume de l'*Histoire de l'Eglise en Belgique* est presque composé, et le VI^e^ déjà fort avancé. En 1950, dans ses notes intimes, on trouve comme le pressentiment que le temps lui manquera pour terminer son ouvrage. « J'espère, si Dieu me prête vie, pouvoir faire paraître le tome V dans le courant de 1952. La plus grande partie du t. VI est achevée en première rédaction ». En septembre 1951, la dernière page de son journal porte ces phrases : « Composé une seconde rédaction du tome V, qui est à l'imprimerie. Revu une bonne partie du tome VI. J'espère que l'œuvre sera terminée d'ici à six mois ».

Exactement six mois plus tard la mort l'emportait. En entrant en clinique, il avait dit à l'infirmière qui devait s'occuper de lui : « Quoiqu'il arrive le tome V^e^ est imprimé, et on pourra faire paraître le VI^e^... Je ne suis plus nécessaire à cette œuvre. *Fiat voluntas Dei* ».

En 1950 il avait eu la joie très légitime d'obtenir, à l'unanimité du jury, le prix quinquennal d'histoire nationale pour ce qui avait été le grand travail scientifique de sa vie. Il y avait ajouté en cours de route : *L'Eglise en Belgique, des origines aux débuts du XX^e^ siècle* (1946), un « *Albert de Louvain, prince-évêque de Liège* » (1946), « *Les missionnaires belges de 1204 jusqu'à nos jours* » (1949) en collaboration avec le P. Masson, « *Les abbayes de Belgique (VII^e^-XII^e^ siècles)* », petit volume de la collection « Notre passé », sorti de presse au début de cette année ; des articles et des contributions parfois fort étendues dans des revues et des recueils divers [5]. Au cours de l'année 1950-1951 il avait travaillé, comme secrétaire, à la publication des *Mélanges J. de Ghellinck, S. J.*

Depuis octobre 1951 ceux qui vivaient avec lui remarquaient avec inquiétude les progrès implacables de ses infirmités. L'arthrite déformante, qui le tenaillait depuis de longues années, semblait lui rendre la marche presque impossible. Appuyé sur sa canne, il n'avançait plus qu'en boitillant à chaque pas et en s'appuyant aux murailles. Il souf-

5. Parmi ces revues et recueils, citons quelques titres : *Biographie Nationale, Bulletin de la Commission Royale d'Histoire, Bulletin de l'Académie Royale, Revue belge de Philologie et d'Histoire, Revue d'histoire ecclésiastique, Archivum historicum Societatis Iesu, Enciclopedia Italiana, Lexikon für Theologie und Kirche, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, Winkler-Prins Encyclopaedie, Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, Dictionnaire de spiritualité, Mélanges Charles Moeller, Mélanges L. van der Essen, Mélanges J. Gessler, Miscellanea historica offerta al chanoine Alf. De Meyer* et dont il eut la direction : *Algemeene Geschiedenis der Nederlanden*...

frait de maux d'entrailles perpétuels, mais jamais on ne l'entendait se plaindre. Il ne demandait aucune exception à la rude vie commune des religieux. C'est lui qui chaque matin faisait son lit et cirait ses souliers, alors qu'il ne parvenait plus à se baisser et qu'il avait dû se fabriquer un chausse-pied de soixante centimètres. Sa gaieté candide, son goût de la plaisanterie et de l'anecdote comique n'ont jamais fléchi. Il restait rivé à sa table de travail mais assistait régulièrement, malgré la difficulté du voyage, aux séances de l'Académie à Bruxelles. Son courrier était ponctuellement à jour. Ses souffrances physiques il les gardait pour lui seul et son Dieu. Personne ne se souvient de l'avoir jamais entendu égrener des doléances.

Et cependant, si attaché qu'il fût à ses études historiques, écrire lui a toujours été pénible. Il avait parfois des formules frappantes, un peu comme des boutades, mais il n'a jamais connu cette légère ivresse de l'écrivain soulevé par ses propres phrases et qui joue avec aisance sur le clavier des mots. Il livrait sa science en vrac, dans ses cours et dans ses ouvrages. Le souci méticuleux de la présentation agréable lui paraissait une spécialité d'étalagiste. Il ne la méprisait pas mais renonçait à la pratiquer. Rien de plus dépouillé que ses leçons. Jamais un soupçon d'emphase, pas d'effets oratoires. Il se promenait dans son domaine historique, comme il s'était promené jadis dans le domaine champêtre du château paternel, allant droit devant lui à travers les guérets, avec un sourire aimable et un mot cordial pour les passants.

Sa bonhomie n'était pas faite de naïveté. Il pouvait de façon très perspicace juger les gens et les situations : mais il avait accumulé patiemment au fond de lui-même un trésor d'indulgence, parfois un peu malicieuse, dont il faisait bénéficier tous ceux qui l'approchaient. Comme historien, il s'est trouvé en désaccord avec ses pairs sur plusieurs points. Jamais il n'y eut un mot de vanité froissée ni de dédain dans ses controverses. Par sa simplicité désarmante, il réussissait cet exploit paradoxal que ceux qui n'étaient pas de son avis souhaitaient pouvoir lui donner raison. Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* qui ont le souvenir des articles qu'il nous a donnés et des innombrables comptes rendus dont il s'est chargé, auront remarqué combien l'objectivité scientifique de ses jugements s'associait sans effort avec la sympathie pour ceux-là même qu'il croyait devoir critiquer.

Nous n'avons pas parlé de son activité proprement sacerdotale : des récollections que pendant 30 ans il donna sans se faire jamais remplacer, dans les doyennés du Brabant wallon, ni des nombreuses retraites qu'il prêchait pendant ses vacances. Les grands exploits oratoires n'étaient pas son genre ; mais quand il pouvait, plusieurs jours de suite, assis devant une petite table, parler très simplement de Dieu et de la joie qu'on trouve à le servir, il était impossible de ne pas reconnaître en lui,

mieux que le prophète tumultueux qui déchaîne les enthousiasmes ou les fureurs, le messager sincère des huit béatitudes et le témoin des seules vérités qui ne vieillissent pas.

Par intermittence il dut souvent exercer des charges d'autorité. On sentait qu'elles ne lui plaisaient que par devoir. Il s'en acquittait avec l'aisance d'un gentilhomme, ne confondant jamais l'essentiel avec l'accessoire : de plain-pied avec tous, discret, loyal, sans être ni paraître accablé sous le poids mystérieux des responsabilités, et réussissant sans fracas à faire vouloir d'avance ce qu'il devait imposer à autrui.

Que l'on me permette encore un dernier emprunt à ces petites notes, écrites sur des revers de lettres de faire-part et où, chaque année, il dressait très sommairement le bilan de son activité scientifique. De-ci de-là on y découvre une phrase un peu moins impersonnelle et, de même qu'à la lueur d'un seul éclair on peut entrevoir toute la profondeur d'un paysage, cette simple phrase d'un vieillard qui, depuis plus d'un demi-siècle, vit dans toute son austérité sa vocation religieuse, me semble émouvante et révélatrice. Nous sommes à la fin de 1943, pendant une guerre qui se prolonge depuis plus de trois ans et dont on n'entrevoit pas encore la fin victorieuse. « J'ai abattu beaucoup de besogne. Au point de vue spirituel je vois de plus en plus mes défauts et mes fautes. Je ne suis pas ce que je devrais être après tant de grâces reçues. Cependant j'ai l'impression que je vis de plus en plus avec Dieu, que je m'applique de plus en plus à la prière; que je suis de plus en plus attaché à ma vocation; bref que, pris de plus en plus par l'idéal de ma vie sacerdotale et religieuse, je tâche de le réaliser selon mes faibles moyens avec la grâce de Dieu. Ainsi que Dieu m'aide! »

D'autres ont dit et diront encore quelle est la valeur scientifique de la grande œuvre qu'il nous laisse. Je crois que son *Histoire de l'Eglise en Belgique* est un monument de mérite peu commun et qui demeurera, parce que précisément il l'a dépouillé de tous les ornements des modes éphémères. Ici même on en a rendu compte très objectivement [6].

Mais, dans cette existence, tout entière vouée, sans un regret ni un regard en arrière, à un idéal religieux austère et exigeant, et qui pendant de longues années a trouvé sa seule joie à servir, travaillant, poussant le sillon, malgré les infirmités, au milieu des livres, des chartes, des manuscrits, des notes et des fiches, il me semble apercevoir comme une bénédiction spéciale, celle d'avoir pu garder tous ses amis, celle d'avoir pu leur laisser un souvenir sans tache et celle de n'avoir jamais, à personne, fait la moindre blessure.

Pierre CHARLES, S. J.

6. Voir R. Mols, S. J., *De Saint Materne à Ruysbroeck l'Admirable*, dans *N.R.Th.*, 1948, p. 274-288 et, du même auteur, *Une grande œuvre d'histoire se poursuit : l'Histoire de l'Eglise en Belgique, ibid.*, 1951, p. 744-750.

Le Devoir de l'impôt devant la conscience chrétienne

Le devoir de l'impôt... sujet à ce point brûlant qu'en Belgique du moins, moralistes et prédicateurs s'entendent pour ne jamais l'aborder. Pourtant les fidèles sont en droit d'attendre des directives fermes et, d'une manière plus générale, l'opinion publique dans le pays a besoin d'être vigoureusement redressée. Nous allons donc reconsidérer l'ensemble du problème, mais avec toutes les nuances désirables. Certains seront déçus de la mesure de nos conclusions. Qu'ils en soient avertis : nous tenons aux formules pondérées; notre ambition est de rapprocher, non d'affronter, les points de vue si contraires du fisc et du contribuable.

Dans cet examen, voici comment nous procéderons. Il convient d'abord de rappeler les principes fondamentaux de la morale concernant le devoir fiscal. Puis, en face des principes, nous rétablirons les faits : le régime politique actuel, le système des impôts, l'état de l'opinion publique. Et nous conclurons par quelques directives pratiques.

Le devoir fiscal

Partons d'une considération générale : il existe dans la société civile un « bien commun ».

Qu'entend-on par là ?

Point n'est besoin de remonter aux définitions des philosophes. Contentons-nous d'une description pratique.

C'est l'ensemble des moyens et des avantages que la société assure à ses membres, en vue de l'exercice plénier de leurs droits légitimes.

Quelques exemples... Grâce au bien commun, l'ordre public est assuré : à l'extérieur de la cité, les frontières sont défendues; à l'intérieur, la police, les tribunaux, les prisons neutralisent les malfaiteurs. Une assistance est prévue pour les vaincus de la vie : indigents, malades, vieillards. En vue de développer la culture intellectuelle, on ouvre des écoles, des bibliothèques, des musées, on sauvegarde les monuments, les beaux sites. La vie économique, le travail, les déplacements sont facilités par les routes, les chemins de fer, les postes, les téléphones, les services d'électricité, d'eau, de gaz, etc.

Or ce bien commun ne sort pas du néant, il ne peut résulter que du concours des citoyens. Et comme il est à la fois profitable et nécessaire à tous, chacun doit y collaborer selon ses moyens. C'est pour lui un devoir de conscience.

Cette première conclusion soulève déjà une difficulté. On dira : dans ces conditions, le riche paie pour le pauvre, celui qui travaille entretient le paresseux. Pas nécessairement! Dans un régime sain, il s'agit d'éliminer la mauvaise volonté. Mais une fois que chacun fait ce qu'il peut, il devient admissible que le plus faible apporte moins au bien commun. Voyez cet attelage. Le cheval de tête, le plus robuste, tire deux fois plus que le jeune poulain de droite; et pourtant au terme de la course, l'un et l'autre sont également fatigués; ils ont droit à la même pâture. On peut d'ailleurs facilement retourner le raisonnement. De ce bien commun, chacun jouit dans la mesure où il y contribue : à qui profitent les autostrades, les musées, les universités, les lignes d'aviation, etc... ? Au pauvre ou au riche ?

Mais reprenons le fil du raisonnement. Tous les citoyens doivent assurer le bien commun. Comment s'y prendront-ils ?

Par le truchement de l'Etat. Seule, en effet, l'autorité civile est capable de

fixer avec compétence et de poursuivre dans l'efficacité les objectifs sociaux qui s'imposent. Elle dispose pour cela de l'information et de l'autorité requises. D'où il suit que l'Etat, agissant au nom et dans l'intérêt des citoyens, doit pouvoir compter sur leur concours. Il a le droit et le devoir de fixer par des lois la contribution de chacun. Celles-ci, réalisant un ordre social nécessaire, obligent en conscience.

Ici nouvelle et plus pressante objection. A des principes aussi gênants, on a voulu trouver une échappatoire dans la théorie dite « des lois purement pénales ». D'après cette hypothèse, le contribuable, placé devant la loi, aurait simplement à choisir entre l'exécution ou le risque d'une amende. Qu'en certains délits bénins, l'Etat se contente d'une répression extérieure, soit... Il ne prend pas au tragique, par exemple, les petites fraudes quotidiennes que se permettent à la douane les plus honnêtes citoyens. Mais de là à supprimer toute obligation interne! Qui pourrait prétendre que le législateur renonce à compter sur la conscience des particuliers, lorsqu'il s'agit de sa tâche essentielle : assurer le bien commun ? En tout cas, qu'on nous apporte un texte, une pratique même, qui permette d'inférer chez lui une intention de ce genre. Il suffit d'étudier l'histoire de la fiscalité en Belgique [1], pour être convaincu du contraire.

Non, le devoir fiscal incombe à tous les citoyens. Il faut condamner l'attitude de certains chrétiens qui considèrent tout impôt comme une exaction, l'Etat comme un voleur, la fraude systématique comme une vertu. Ceux-là, s'ils pouvaient échapper à la répression, profiteraient cyniquement, sans bourse délier, de tous les avantages que paient leurs voisins. Dans la mesure où ils réussissent, ils volent la communauté, découragent les gens de bonne volonté et constituent un danger public de démoralisation sociale.

Le régime politique

En face des principes, les faits.

Et tout d'abord il n'est pas inutile de rappeler sous quel régime nous vivons. Les charges actuelles du bien commun sont écrasantes, le fisc souvent se montre draconien... Sans aucun doute. Mais qui donc, en définitive, est cet Etat spoliateur ? Puisque nous vivons en démocratie, c'est nous! Quelles que soient les modalités concrètes, la constitution fondamentale de nos pays fait reposer le pouvoir dans la nation.

Etrange inconséquence qui dissocie nos responsabilités sociales. C'est pourtant le même citoyen qui est à la fois électeur et contribuable! Mais voyez-le. Il envoie aux Chambres les mandataires de son choix, il les approuve hautement d'accroître la défense nationale, d'élever le standing économique ou culturel des travailleurs. Ou encore il voyage à l'étranger, il visite des pays plus pauvres; et il se félicite intérieurement: « chez nous, au moins, il n'y a pas cette misère sordide étalée au soleil! » ...Puis, lorsqu'on lui apporte le solde de ces progrès sous forme d'impôts proportionnés, il a tout oublié : fierté nationale, responsabilité civique. L'Etat est un voleur!

Soyons logiques. Il est impossible de maintenir un niveau de vie élevé pour tous, sans y pourvoir de ses propres deniers. Mais d'autre part, les charges d'une feuille de contributions ne doivent pas nous cacher les facilités de vie, les moyens accrus de travail et de bien-être que procure ce même niveau social. On paie beaucoup d'impôts dans un pays parce qu'on s'enrichit. Mais réciproquement, on s'enrichit parce qu'on paie beaucoup d'impôts! Supprimez les contributions, et les indigents pulluleront, les routes, les moyens de communi-

1. Voir p. ex. *Le devoir fiscal* par C. Scailteur (Desclée De Brouwer, 1950).

cation, les services publics seront négligés, le mécontentement montera... bientôt vous n'aurez plus le moyen de gagner votre vie...

Surtout, une bonne fois, soyons réalistes.

Il est facile de déclamer contre les exactions et les gaspillages. Dans la pratique, une constante s'impose. Tous nos gouvernements, de quelque horizon politique qu'ils proviennent, se trouvent en face de charges écrasantes. Et, à moins de créer une machinerie administrative plus ingénieuse — ce qui ne se fait pas en un jour — le poste des dépenses s'y avère, pour la grosse part, incompressible.

Puisque nous connaissons mieux la Belgique, prenons ce pays pour exemple. Dans le Bulletin d'information et de documentation de la Banque nationale (novembre 1951), nous lisons les prévisions pour 1952.

Au budget *extraordinaire* figurent pour 21.353 millions de dépenses, dont : 10.020 pour la défense nationale, 5.366 pour les travaux publics, 1.497 pour les communications, 2.770 pour la santé publique et la famille, etc... Ces frais seront couverts par des emprunts à long et à moyen terme, puis par des tractations bancaires. Passons...

Ce qui nous intéresse au point de vue de l'impôt, c'est le budget *ordinaire*. Il comporte 70.441 millions de dépenses. Or comment est-il réparti ?

Nous trouvons : dette publique : 10.098; pensions et dotations : 10.575; dépenses du personnel : 14.495; dépenses du matériel : 7.052; dépenses militaires : 10.100; sécurité sociale (vieillesse, chômage, maladies, allocations familiales, politique du logement) : 8.919; subventions à l'industrie (mines, chemins de fer...) : 1.150; travaux publics : 1.031; autres dépenses : 4.312.

En face de quoi sont prévus 64.047 millions d'impôts, soit avec les recettes, remboursements et produits divers, 70.577 millions de recettes.

A titre de curiosité, voici les postes principaux : contributions directes : 29.036; douanes et accises : 12.649; enregistrement, successions, timbres : 22.361.

Devant ces chiffres, où porter la hache de massives réductions budgétaires ? Etant bien entendu, qu'avant tout programme idéologique, il y a le ménage-Belgique qu'il faut entretenir sans faillite...

Certes il y a des lois inadéquates et des gaspillages insensés; on peut avec certains journaux se demander si l'argent public est bien employé à l'INR ou à la Sabena; on se récrie à juste titre contre la condition faite à l'enseignement libre; les charges familiales n'entrent pas assez en ligne de compte; et surtout l'application des mille règlements reste arbitraire en bien des cas. Mais tout de même aucun Etat n'est parfait, aucune loi ne recouvre toutes les exigences de la justice individuelle et sociale. Alors ? Il faut faire montre d'une certaine philosophie...

Le chemin est long en tout cas, avant d'arriver au refus d'obéissance, à la résistance ouverte et à la révolution. A ce propos la morale chrétienne formule des exigences très précises.

Ecartons l'hypothèse d'une loi franchement immorale ou d'une loi impossible à pratiquer. De part et d'autre, le veto s'indique, mais, grâce à Dieu, nos gouvernements sont assez honnêtes et assez avisés pour ne pas en arriver là. Et prenons le cas d'une loi injuste, soit qu'elle poursuive un objectif inutile, soit qu'elle répartisse arbitrairement charges et profits, soit qu'elle prenne une forme inutilement vexatoire. Que faire alors ? Refuser de se soumettre ? Pas si vite...

Il y a deux voies qui se présentent.

La première à essayer est la voie légale. Faites campagne dans l'opinion publique, alertez la presse, protestez auprès de l'autorité, s'il le faut, créez un mouvement pour changer la constitution... c'est votre droit.

Et si cela ne réussit pas ?

Alors posez-vous les questions suivantes. L'objet de cette loi a-t-il une réelle

importance et en outre est-il nettement illégitime ? Tous les moyens pacifiques d'amendement ont-ils été épuisés sans résultat ? L'insoumission, voire la révolte, a-t-elle chance sérieuse d'aboutir ? Enfin, le trouble, qui en naîtrait, sera-t-il plus supportable à la collectivité que l'injustice qu'on veut éviter ? Si partout la réponse est affirmative, les exigences de la morale sont satisfaites, vous pouvez passer à la seconde méthode : la résistance ouverte. Mais je crois bien que pareille conjoncture ne se présentera jamais dans votre vie. Le plus souvent il sera sage de laisser passer la mauvaise humeur, puis de s'incliner.

Dans un régime de saine démocratie, la logique et le réalisme nous invitent à lutter avec les armes pacifiques et, en attendant mieux, à accepter de bon cœur toutes les lois, même les lois fiscales.

Le système fiscal

Nous pouvons maintenant descendre aux systèmes en vigueur.

A ce sujet, il serait difficile d'en rester aux considérations générales. Nous revenons donc, pour être concrets, à l'exemple de la Belgique.

L'impression générale n'y semble guère favorable. Entre le fisc et les contribuables, on assiste à une sorte de petite guerre.

D'un côté, il y a un Etat aux abois.

Celui-ci est écrasé de charges. Pour y faire face, il ne peut compter sur la bonne volonté universelle des citoyens. Il sait qu'à un simple appel au devoir la plupart se déroberaient. Il lui reste donc à monter de toutes pièces un système de perception, de contrôle et de répression. Ce qu'il a fait. Après des années de tâtonnements, on peut dire qu'il est parvenu à un rude succès. C'est merveille de voir comment il arrive à suivre les revenus, les traitements, les opérations financières de millions d'individus...

Evidemment, le système n'y a pas gagné en souplesse. Dans cet immense appareil, il y a tout un enchaînement de fonctionnaires qui se contrôlent l'un l'autre et se tiennent en haleine. Les rouages en contact direct avec les victimes, percepteurs et contrôleurs, se trouvent ainsi coincés entre la mauvaise foi de beaucoup de clients et la pression des instances supérieures. Pour peu qu'il y ait, de leur part, manque de doigté ou déformation professionnelle, la machine grince d'une manière odieuse. En outre malgré la perfection de ses méthodes, l'Etat n'est point capable d'exiger jusqu'au dernier centime le montant prévu par la loi. Comme il doit arriver coûte que coûte à couvrir ses frais, il compense les fraudes en prévoyant une marge de sécurité. De là une majoration notable des taxes imposées de droit par rapport à celles qui sont nécessaires en fait. Tout cela n'est pas pour attirer la sympathie.

En face, ou plutôt contre le fisc, il y a le contribuable.

Sa situation n'est guère plus digne d'envie. Il est pressuré. Dans l'état actuel des choses, on prélève 20 % et parfois jusqu'à 50 % de ses revenus. Alors il est porté à se défendre. Et naît en lui un esprit d'opposition. On est si facilement tenté de ne voir que son cas isolé. Dans les moments pénibles, tous les avantages tirés du bien commun sont oubliés, seules en subsistent les charges. Et bientôt l'auto-défense tourne à la guerre. On décèle partout l'injustice, on rencontre à chaque pas du gaspillage, et l'on se forme la conscience : « je ne dois rien à l'Etat, c'est un voleur ! » A ce stade, tous les moyens deviennent bons pour tourner la loi : la mauvaise foi, le mensonge, même l'essai de corruption des fonctionnaires.

Tous les Belges, heureusement, n'en sont point là. Mais en chacun, il y a tentation de frauder de plus en plus. Pareille situation rend urgentes les directives morales.

Mais avant d'en arriver là, il nous faut décrire la législation actuelle et dénoncer ses points névralgiques. Cette vue rapide aura l'avantage de camper

devant les yeux un système-type, dont se rapprochent d'ailleurs ceux des pays voisins.

Laissons de côté l'impôt sur le capital et la taxation des bénéfices exceptionnels de guerre. Ces opérations sont à peu près closes, bien qu'il reste à examiner des milliers de réclamations.

D'une manière générale, on distingue deux sortes d'impôt : les indirects et les directs.

Par indirects, on entend : l'enregistrement proprement dit, portant sur les déplacements économiques de valeurs par actes juridiques (en premier lieu les droits de succession) ; les timbres frappant toutes les transmissions de marchandises ou de valeurs ; les douanes et les accises.

Les impôts directs, eux, atteignent les revenus, c'est-à-dire les bénéfices, rémunérations et profits produits par le travail, par le capital, ou par l'association du travail et du capital. Ils se répartissent en plusieurs catégories [2] :

1° La contribution foncière, établie sur la base du revenu net présumé des biens immobiliers bâtis ou non bâtis, situés en Belgique ;

2° la taxe mobilière qui frappe les revenus mobiliers : dividendes, intérêts, arrérages et tous autres produits de capitaux engagés à quelque titre que ce soit [3].

A ces deux catégories, il faut joindre la contribution nationale de crise, en vigueur depuis 1933. En vertu de la loi du 8 mars 1951, elle s'applique uniquement aux revenus des propriétés immobilières, aux revenus de capitaux investis et aux revenus attribués aux actionnaires dans les sociétés par action.

3° la taxe professionnelle concerne les bénéfices industriels, commerciaux et agricoles, la rémunération des personnes rétribuées par un tiers et les profits dans les professions libérales ;

4° enfin l'impôt personnel complémentaire porte sur l'ensemble des revenus fonciers, mobiliers et personnels des personnes physiques.

Où se trouvent maintenant les possibilités de fraude ?

Au niveau des impôts indirects, elle existe partout : enregistrement, successions, timbres de transmission, douanes, accises...

Et dans les impôts directs ?

Il faut distinguer deux cas.

Il y a des postes où personne n'échappe, car le fisc prélève à la source, avant même qu'ait été touché l'argent. Il y en a d'autres où les particuliers gardent une certaine liberté. Ils empochent d'abord, puis ils font une déclaration que contrôle et approuve l'Etat. Ici la fraude devient possible. Signalons les occasions principales : pour l'impôt foncier, la vente et l'achat d'immeubles ; pour la taxe mobilière, les revenus du capital investi dans les sociétés de personnes ; et surtout dans l'impôt professionnel, les bénéfices et salaires des travailleurs indépendants [4].

En ce dernier domaine, on rencontre donc une discrimination capitale entre les citoyens. Il y a deux classes de contribuables. La première comprend tous les salariés et appointés. Ceux-ci sont taxés à la source, c'est-à-dire qu'ils ont payé avant même de toucher leur gain. Ensemble, ils constituent à peu près les deux tiers des contribuables et fournissent la moitié de l'impôt national. La seconde est faite des indépendants. Ceux-là déclarent d'abord leurs revenus,

2. Nous omettons quelques taxes secondaires. Dans les impôts directs : sur les véhicules à moteurs. Dans les impôts indirects : sur les jeux et les paris, sur l'ouverture des débits de boissons...

3. Pour favoriser certains emprunts, comme celui de la reconstruction, l'Etat dispense parfois les souscripteurs de la taxe mobilière correspondante.

4. Nous omettons les deux catégories supplétives : contribution nationale de crise et impôt personnel complémentaire. Elles portent sur les mêmes objets que les précédentes.

puis ils sont taxés sur cette base, une fois qu'elle est admise par le fisc. Les grandes sociétés commerciales, industrielles ou financières, ayant une comptabilité régulière, doivent déposer leur bilan annuel. Les particuliers, avocats, médecins, commerçants de détail, agriculteurs, artisans sont taxés d'après estimation. Au percepteur d'en juger d'après les factures, les indices extérieurs de fortune, la comparaison avec des contribuables de situation analogue.

Cette classe des indépendants se trouve donc dans une situation toute spéciale. Il lui est loisible d'essayer la fraude. Probablement est-ce pour ce motif qu'elle paie davantage... Car il faut encore lui imputer un nouvel impôt qui complète le principal : les 20 % additionnels frappant les revenus professionnels des commerçants, industriels, agriculteurs, administrateurs et commissaires de sociétés, titulaires de professions libérales, associés actifs dans les sociétés de personnes.

Pourquoi cette charge supplémentaire ? Il semble que par là, le fisc se prémunisse contre les fuites inévitables qui lui feront perdre de ce côté. En outre, peut-être, l'Etat tient-il compte des deux années de retard dont jouissent les indépendants par rapport aux salariés. Ces additionnels représentent-ils en partie les intérêts du délai ? Une loi récente le donne à penser. Elle exonère des 20 % quiconque paiera sa contribution professionnelle au début de l'année; de la moitié, celui qui s'en acquitte après le 15 juillet. Opération délicate, puisqu'elle table sur un gain présumé et cumule les charges de l'exercice présent avec les arriérés.

Dans l'ensemble, la situation fiscale des indépendants n'est pas plus brillante que celle des appointés. Ils gagnent plus, certes, mais ils doivent compter avec la concurrence et avec les risques du lendemain[5]. Ils ont la possibilité de se défendre, mais on exige d'eux une somme majorée. De part et d'autre, avantages et inconvénients restent divers, mais partagés.

Et maintenant la grande question : au milieu de toutes ces occasions, voire de ces motifs de fraude, quelles directives donner au nom de la morale chrétienne ?

Directives

Une première solution est parfois préconisée, avec tous les avantages d'une norme absolue : il faut en conscience payer scrupuleusement ses impôts jusqu'au dernier centime.

Heureux les pays où l'opinion publique se range à une aussi saine tradition. Le fisc alors n'a qu'à demander exactement ce qu'il attend. Et pour les moralistes, le problème crucial des impôts se ramène aux proportions d'un juste échange.

Malheureusement, il y a — et de plus en plus — des mentalités différentes. Pour ce qui concerne la Belgique en tout cas, nous serons francs. A quoi bon craindre d'imprimer ce qui n'est un secret pour personne ? Payer jusqu'au dernier centime, personne ne le fait : à moins, bien entendu, qu'il ne soit forcé. Certains moralistes se risquent parfois à défendre cette solution radicale et ils apportent de solides arguments théoriques. Ils disent : « Vous vous excusez en prétendant que l'Etat exige plus qu'il ne lui est dû. Mais payez d'abord intégralement. Bientôt les autres suivront et l'Etat pourra supprimer sa marge de sécurité. » C'est vrai en principe, mais la pratique est moins souple. Les moralistes, qui donnent ces conseils, sont la plupart du temps libérés des contingences matérielles de la vie, et ils ne paient pas d'impôts. En fait qu'arriverait-il à celui qui leur obéit ? Il sera très vite écrasé par les charges, sans que personne ne le suive. S'il doit tenir la concurrence en affaires, il se verra évincé. Quelque temps encore, et il n'aura plus à remplir de feuilles de contri-

5. Surtout qu'à la différence des appointés, ils négligent souvent de se ménager une rente viagère.

bution, cependant que l'opinion publique n'aura pas avancé d'un pouce! Pour obtenir un revirement universel, il faut envisager des moyens d'action autrement opérants...

En attendant, mieux vaut donner au contribuable en particulier des directives plus réalistes. Afin de marcher à pas sûrs, nous lui proposerons toute une série de consignes qui se complètent.

1. C'est un devoir de conscience de collaborer au bien commun selon ses moyens.

Celui qui aurait l'habileté d'éluder une part importante de ses charges fiscales ne serait pas en règle avec la justice sociale. Sans compter qu'il ferait autour de lui un tort considérable.

A ce propos, une remarque aux moralistes et directeurs d'âmes.

Il ne faut parler ni trop vite ni trop naturellement de fraudes permises en ce qui concerne les impôts. D'abord parce que moralement, il y a matière délicate de justice. Ensuite parce qu'en fait, les risques sont très graves. Le fisc, avec son appareil de contrôle, ne reste pas sans défense. Il peut, en cas de délit, imposer des majorations ou des amendes qui s'élèvent à 200 % de la taxation prévue. En outre les biens non déclarés vont, par la suite, devenir très gênants pour le fraudeur. Du simple point de vue de l'intérêt pratique, il vaut mieux ne pas avoir des démêlés avec les contrôleurs de contributions. Ceux qui se chargent de conseiller doivent prévoir toutes les répercussions possibles de leurs avis.

2. Notre seconde directive envisage de plus près les cas où la fraude est possible. Elle porte sur les déclarations fiscales. Il n'est pas aisé de la formuler en une phrase. Après avoir longuement cherché, nous dirons : « faites des déclarations raisonnables ».

Le tout, maintenant, est de définir ce que nous entendons par déclaration raisonnable. D'une manière générale, c'est ce que le fisc exigerait, s'il était sûr de l'honnêteté de tous.

A cette norme de principe, on peut donner une traduction pratique : c'est encore ce que, par ses moyens prévus de contrôle, le fisc peut d'ordinaire exiger efficacement.

Raisonnons un instant. En matière de déclaration fiscale, l'Etat sait qu'il y aura fraude. Etant donné l'efficacité de son système administratif, il est capable d'obtenir tel pourcentage par rapport à ce qu'il demande. Un simple calcul lui permet d'établir la marge de sécurité jusqu'à concurrence du montant total. Mais de son côté, le contribuable peut tenir compte de cette tactique. Pourquoi devrait-il payer plus que son dû ? Ce lui devient donc un droit de camoufler avec art ses déclarations. S'il le fait dans une juste mesure, il désobéit sans aucun doute à la lettre de la loi, mais il en sauve l'esprit, il garde bonne conscience vis-à-vis du bien commun.

Reste à voir ce que comporte cette juste mesure. Car enfin, me dira-t-on, l'Etat ne livre pas ses calculs. Comment supputer cette marge de sécurité dont vous nous exemptez ?

Précisément en étant raisonnable... Voulez-vous faire votre devoir ? Considérez d'abord autour de vous ce que paient en moyenne les honnêtes gens. Premier moyen d'approximer ce à quoi vous êtes moralement obligé et ce que l'Etat est en droit d'attendre de vous pour le bien commun. Puis demandez-vous s'il vous est possible de faire admettre ce chiffre et tenez compte, dans vos formules, de ce que le fisc peut exiger efficacement, car c'est encore du bon sens de ne pas se laisser prendre! Après quoi vous présenterez une feuille de contribution saine et suffisamment justifiée, et d'ordinaire, le contrôleur, après quelques observations, s'en déclarera satisfait. Sans doute, il devinera bien que de-ci de-là vous avez minimisé. Mais il trouve mieux à faire que d'éterniser de subtiles discussions. Il a hâte de poursuivre le vrai gibier des fraudeurs en gros et des récalcitrants. Et in petto, il se dira qu'avec des gens comme

vous, il a obtenu ce qu'il voulait. La tactique de l'Etat, en effet, ne tend qu'à cela : exiger au delà de ses besoins, en forçant les chiffres; obtenir en fait de l'ensemble des citoyens ce qui répond à ses besoins, en rattrapant par cette majoration ce qui lui échappera inévitablement à la faveur de déclarations mitigées; traquer et réduire les mauvais contribuables...

3. Un conseil secondaire, mais pratique : qu'on n'oublie pas d'agir dans les délais prévus.

Bien des difficultés en effet proviennent de la négligence des contribuables. Toute demande ou enquête du fisc laisse vingt jours de répit pour répondre. Une fois le délai écoulé, les retardataires sont taxés d'office, c'est-à-dire le plus souvent au tarif fort. A partir de là, la situation se complique. On a beau crier à l'injustice, introduire des recours. La loi prévoit que la réclamation ne suspend pas le paiement. Exécutez d'abord, vous serez remboursé ensuite si vous avez raison [6]. Quant à passer outre en cas d'échec pour aller en justice, c'est une question de temps et d'argent qui porte à réfléchir. Tout compte fait, il est tellement plus simple d'être exact.

4. Mais voici une directive plus importante. Elle précise les consignes précédentes en prévoyant les exceptions.

Il peut se faire qu'un honnête contribuable se trouve tout à coup acculé à de telles charges qu'il risque d'être légalement étouffé. La loi, par exemple, vient d'entrer en vigueur; elle n'a pas prévu certaine situation; aucune jurisprudence ne vient encore la tempérer. Y obéir, c'est payer beaucoup plus qu'on ne doit, se mettre hors d'état de soutenir la concurrence en affaires, peut-être s'acculer à la ruine. Le moraliste ici reconnaît immédiatement le cas de légitime défense.

Que faire alors ?... Essayer d'obtenir une solution acceptable ? Sans aucun doute, car l'équité prévaut sur les mesures juridiques. Et si après avoir tâté le terrain, on prévoit que tout arrangement sera impossible ? Alors on a le droit de prendre des mesures pour payer uniquement son dû... soit en mitigeant ses déclarations, soit, lorsque c'est impraticable, en se compensant sur d'autres points d'une manière occulte.

De toute façon, en dehors de ces hypothèses exceptionnelles, il arrivera au plus honnête contribuable d'attraper une amende ou une majoration. Et pourtant, en conscience, il a fait son devoir! Certes, mais, n'oublions pas, il reste la lettre de la loi. Or à ce point de vue, l'Etat a toujours le droit d'urger. Supposé qu'il se trouve en désaccord avec un particulier, il peut, pour se défendre, s'en tenir au règlement écrit. Tant qu'il reste dans cette légalité, on n'a rien à lui reprocher. On peut simplement souhaiter qu'il agisse par souci d'équité plutôt que par rigorisme juridique... Alors, il faut s'exécuter ? Bien sûr, et de bonne grâce; en songeant peut-être à certaines fraudes du passé à expier! Au lieu de crier à l'injustice, c'est le moment de faire appel à toute sa philosophie. Les choses humaines sont imparfaites; imparfaits aussi ces organismes géants que sont les Etats d'aujourd'hui. La vie sociale n'ira jamais sans grincement, sans heurt, sans sacrifice. Oublions donc le mouvement d'humeur et payons, quitte à nous y prendre mieux la prochaine fois.

5. Mais après cette pluie de conseils aux contribuables, il faudrait se tourner vers l'Etat. Force nous est, pour rester fidèle à notre exemple, de nous en tenir à l'Etat belge. Que de choses nous aurions à lui dire...

D'une manière générale, le système fiscal en vigueur dans le pays est susceptible de beaucoup de progrès.

En ce qui concerne d'abord la compétence des agents officiels. Il est des régions, la Suisse par exemple, où ceux-ci sont chargés tout autant des inté-

6. Même avec des intérêts moratoires de 6 % à partir du paiement jusqu'à la date de la décision.

rêts du contribuable que des exigences de l'Etat. Ils cessent alors de faire figure d'oppresseurs et ils peuvent exercer sur les citoyens une influence éducatrice en vue du bien commun. Les résultats de cette pratique n'ont pas l'air décevant, puisque l'exercice 1950 de la Confédération s'achevait sur un boni.

En outre, on pourrait songer à améliorer les structures législatives et administratives. Nous ne faisons ici qu'un rapide diagnostic.

Tout d'abord les lois sont fort compliquées. Le gouvernement lui-même en convient, puisqu'il a mis à l'étude tout un plan de réformes. Pour lire certaines feuilles de contribution adressées à de simples particuliers, il faut à peu près être juriste ou expert-comptable.

En outre les arrêtés se succèdent et changent continuellement. Bien malin le contribuable qui peut dire avec certitude où il en est de ses impôts 1949 ou 1950. Et qui donc, un seul jour de l'année, oserait se flatter d'être au bout de toutes ses prestations fiscales ?

A cause de cela, le rouage administratif grince et fonctionne par à-coups. Je sais qu'il abat une besogne écrasante. Mais enfin... Le processus des vérifications suit avec un retard lamentable. En 1951, on contrôlait l'exercice 1949. Dans l'agriculture par exemple le barême forfaitaire de 1949 fut seulement fixé en 1951. D'où il arrive qu'on vienne enquêter sur une déclaration remontant à une ou deux années dans le passé. Allez-moi justifier à cette distance l'emploi détaillé de telle ou telle somme d'argent.

Surtout dans leur échéance, les levées d'impôts sont capricieuses et irrégulières. C'est probablement un reproche immérité, parce qu'inévitable, mais les formulaires de déclarations, d'enquêtes, de réclamations, chez nous, n'ont pas de saison; ils tombent comme la pluie, c'est-à-dire presque chaque jour et à contre-temps. Le contribuable finit par en avoir l'obsession. Avez-vous une heure de joie ? C'est le moment, par exemple, où vous partez en vacances; vous levez la boîte aux lettres pour la dernière fois; attention ! la feuille d'impôts s'y trouve. Ou encore, c'est jour de communion solennelle; vous rentrez avec les enfants pour le déjeuner; n'ouvrez pas votre courrier, la feuille est là. Et de même aux heures grises : après une dispute de ménage, au moment d'une échéance douloureuse, au fort d'une maladie dispendieuse, le fisc semble choisir son heure. Evidemment ces coïncidences fâcheuses ne peuvent que renforcer l'antipathie du public.

C'est un rêve utopique, sûrement mais qui simplifierait bien des choses... J'imagine qu'on puisse en revenir à l'usage qui persista longtemps dans certains pays. Chaque année, une ou deux périodes déterminées sont consacrées au paiement de l'impôt. Durant cette quinzaine ou ce mois, on ferait des restrictions; les cafés et les magasins en veilleuse, les restaurants au régime du boudin noir... Et comme tous partageraient les mêmes soucis, avec un peu de bonne humeur le cap serait doublé. Probablement le fisc gagnerait-il plus par cette vigoureuse intervention chirurgicale qu'à ces mille incisions dont on ne finit plus. Un rêve... dont il y a profit à tirer dans la réalité.

Et pour finir, une *conclusion d'ensemble.*

En matière d'impôt, l'urgence s'impose d'une action sage et éclairée. L'opinion publique doit être formée à ses responsabilités sociales. L'Etat, de son côté, devrait prendre à cœur de s'attirer les sympathies, la collaboration des citoyens. A ce double point de vue, prédicateurs et moralistes ont un rôle capital à remplir, à condition qu'ils ne s'arrêtent pas en-deçà des vrais problèmes.

Dans ce redressement, il faut viser à rapprocher, non à dresser l'un contre l'autre le contribuable et le fisc. Il est facile de plaider séparément la cause de celui-ci ou la cause de celui-là. C'est chose plus délicate de chercher des directives admissibles pour l'un comme pour l'autre. Nous nous y sommes essayé, avec cette modération qui risque de ne contenter personne !

A d'autres de faire mieux dans la même voie : au service du bien commun.

Bruxelles. J. DELÉPIERRE, S. J.

Une exégèse arithmétique du chapitre IX de Daniel

A propos d'un livre récent

L'an dernier, paraissait à Padoue un volume de 375 pages imprimé et édité avec un soin luxueux par les Frères Mineurs Conventuels. Il est intitulé : « Le LXX Settimane di Daniele e le date messianiche ». Son auteur est Son Exc. Mgr F. Borgongini Duca, archevêque titulaire d'Héraclée d'Europe, nonce apostolique en Italie [1].

Ce travail, entièrement original, est le résultat de recherches que son auteur a poursuivies avec patience et persévérance durant près de douze ans, consacrant à l'étude de cet unique chapitre de Daniel le temps que lui laissaient libre ses autres occupations. Il est arrivé à la conviction que, dans cette page, toutes les paroles sont comptées de la première à la dernière, que ces paroles sont au nombre de 411 exactement, que de leur ordre numérique comme aussi de la valeur numérique des lettres hébraïques dont ces paroles sont formées, se dégagent diverses constatations qui conduiraient à une interprétation rigoureusement exacte des LXX semaines et des dates messianiques qui seraient contenues dans ce chapitre célèbre.

Les conclusions de l'auteur reposent sur de multiples observations qu'il serait vain de vouloir résumer à nos lecteurs, si nous ne leur demandions pas d'abord de se livrer au petit travail préliminaire que nous allons leur décrire et qui est indispensable à l'intelligence de l'exposé que nous allons tenter.

Nous dessinons un rectangle trois fois et demi aussi haut qu'il est large (par exemple, 22 cm. de largeur sur 76 cm. de hauteur). Nous le divisons en petits carrés de 2 cm. de côté et obtenons ainsi 418 cases disposées en 38 rangées horizontales comprenant chacune onze cases.

Sur ce damier préparé de la sorte, nous écrivons le texte hébreu du chapitre IX de Daniel, à raison d'une parole par case, en comptant comme un seul mot les termes unis par le trait d'union (*maqqef*). C'est ainsi que le premier verset s'inscrira exactement dans les onze cases de la première rangée, à condition d'écrire dans la troisième case, comme une seule parole, « *ben-Achashwêrôsh* ». De même, au début de la troisième rangée, on écrira dans la case n° 23 « *debar-Jahweh* » et au n° 24 « *el-Jirmejah* » et ainsi de suite pour les quelque cinquante cas où l'on rencontre le « *maqqef* ».

A ces conditions, les 27 versets du texte massorétique compteront 411 paroles, qui s'inscriront dans 37 rangées complètes de 11 mots, avec une 38e rangée qui ne comprendra que quatre cases occupées [2].

Selon Mgr Borgongini Duca, c'est l'hagiographe inspiré lui-même qui a ainsi établi le compte rigoureux de ces 411 paroles et les avait disposées primitivement en rangées de 11 mots.

---

1. Mgr F. Borgongini Duca, *Le LXX Settimane di Daniele e le date Messianiche*, Padoue, Pontificia Basilica del Santo, 1951, 24 × 17 cm., XXXVII-374 p. — Avec deux annexes : 1) *Testo ebraico e versione italiana a voci numerate* (diptyque de 50 × 76 cm.) ; 2) *Tavole cronologiche con i sincronismi di cinque ere dal 776 av. Cristo al 238 d. Cristo in rapporto al canone di Tolomeo ed al periodo Sothiaco* (24 × 17 cm., 33 p.).

2. Ce rectangle est présenté en double (en hébreu et en version italienne) dans le diptyque annexé au livre de Mgr Borgongini Duca.

Des objections affluent immédiatement dans l'esprit de tout hébraïsant. Il faut supposer d'abord que le texte nous a été fidèlement transmis. Il faut ensuite laisser de côté la difficulté de concevoir un auteur ancien se mettant tout à coup à écrire un chapitre de son livre en le disposant à la manière de nos « mots croisés ». Mais il y a une difficulté beaucoup plus grave : le « *maqqef* » appartient au système de ponctuation massorétique, introduit tardivement et qui ne se trouvait pas dans les anciens manuscrits. Il n'était donc pas connu de l'auteur inspiré du livre de Daniel.

S'il en est ainsi, de quel droit peut-on affirmer qu'à la case n° 23 l'état construit « *debar-Jahweh* » ne compte que pour une seule parole, alors qu'aux cases n° 167 et n° 168, il faut compter pour deux paroles l'état construit « *betôrat Moshêh* »[3] ? Pourquoi, à la case n° 123, doit-on considérer comme un seul mot « *asher-nathan* », tandis que, dans les cases n° 139 et n° 140 il faut compter pour deux paroles « *asher ketubah* » ? Et pourquoi de nouveau au n° 249 doit-on compter pour une seule parole « *asher-niqrah* » ? Comment se fait-il qu'au n° 9 la préposition « *'al* » est prise pour une parole distincte, alors qu'il en va autrement aux numéros 184, 190 (*'al-kol-ma'asajw*), 236, 254, 260, 274, 275, 335, 336, 411 ?

Non seulement le « *maqqef* » a été introduit tardivement avec tout le système de la ponctuation, mais chez les Massorètes eux-mêmes « l'emploi du maqqef n'a pas de règles bien fixes » (Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, p. 37).

N'est-il donc pas arbitraire de déclarer que c'est l'hagiographe ancien qui a établi le chiffre de 411 paroles, alors que ce chiffre n'est obtenu qu'en tenant compte d'un trait d'union qui n'existait pas à son époque et dont il ne pouvait avoir la moindre notion ?

Cette déclaration concernant les 411 paroles du chapitre IX de Daniel paraîtra tellement incroyable, impossible même à tout hébraïsant de métier, qu'il refusera de pousser plus loin l'examen et il estimera que tout le travail est comme la statue aux pieds d'argile dont parle ailleurs le livre de Daniel.

Il est clair que Mgr Borgongini Duca, le tout premier, a prévu cette objection redoutable. Il l'expose loyalement et en augmente encore la force en avouant que, quand les massorètes faisaient le compte des mots d'un chapitre de la Bible, ils les additionnaient un à un, sans se préoccuper du maqqef.

Fort bien, dira-t-on : par conséquent, le chiffre de 411 ne peut venir de l'hagiographe inspiré, il ne vient même pas des massorètes, il vient donc uniquement de Mgr Borgongini Duca, de telle sorte que toutes les conclusions déduites à partir de ce chiffre se trouvent affectées du même exposant de subjectivisme et d'arbitraire.

Mais, si l'auteur n'hésite pas à souligner et à renforcer l'objection, c'est qu'il estime que, d'une manière providentielle, on trouve dans la page de Daniel une réponse qu'il considère comme rassurante.

Il attire l'attention sur la deuxième parole du chapitre et sur la quatre-cent-dixième. Il les appelle les deux pénultièmes : la deuxième est la pénultième, quand on compte les paroles du texte en remontant, et la quatre-cent-dixième l'est normalement, quand on les compte en descendant.

La deuxième parole est « *achat* » dont les trois lettres *aleph, chet, taw,* valent numériquement $1 + 8 + 400 = 409$.

La quatre-cent-dixième est « *titak* » dont les trois lettres *taw, taw, kaf,* valent $400 + 400 + 20 = 820$.

---

3. On conçoit qu'en vertu de sa nature l'état construit puisse être considéré comme une unité phonétique et sémantique, mais cela ne dépend pas de la présence ou de l'absence du maqqef.

L'auteur trouve dans cette double constatation une admirable confirmation de la manière dont il a compté les paroles de tout le chapitre.

Si l'on part de la case n° 410 (avant-dernière parole du texte) et que l'on compte, en remontant, quand on arrivera au mot *« achat »*, on aura parcouru 409 cases et le deuxième mot se trouvera être au numéro d'ordre indiqué par la valeur de ses lettres (409).

Si maintenant l'on part de la case 410 pour remonter jusqu'à la première et que l'on redescende ensuite jusqu'au point de départ, on aura parcouru 820 cases, ce qui est indiqué par la valeur numérique des lettres composant en hébreu le mot *« titak »* (820).

Et l'auteur de triompher : puisque l'hagiographe a établi ce compte en utilisant les deux paroles « pénultièmes », il est manifeste que dans son intention le texte comptait 411 mots, ni plus, ni moins. Il est également manifeste qu'on ne s'est pas trompé en considérant comme une unité les mots unis par le maqqef. De plus, il devient clair qu'on est autorisé à calculer en descendant, ou en remontant, ou par un mouvement d'aller et retour.

Que si certains esprits trouvent ces conclusions un peu ahurissantes et estiment que l'essai de justification du nombre 411 est aussi arbitraire que l'avait été la manière de l'établir, Mgr Borgongini Duca leur répond que, dans le domaine où nous nous mouvons, ce qui importe, ce ne sont pas les raisonnements, mais les données de fait.

Au reste, en raison de l'importance capitale qu'assume dans tout le travail l'exactitude du nombre des 411 paroles et du numéro d'ordre qui revient à chacune d'elles sur le tableau rectangulaire que nous avons décrit, notre auteur s'efforce de fournir des preuves supplémentaires de cette exactitude.

Ainsi, au n° 398, nous trouvons le terme *« echad »* dont les trois lettres *aleph, chet, daleth,* valent numériquement $1 + 8 + 4 = 13$. Or, ce mot se trouve à la treizième case en commençant à compter à partir de *« titak »* (n° 410).

Mais il y a encore un autre *« achat »*, constate notre auteur, dont la valeur numérique, ainsi que nous l'avons vu, est 409 et qui se trouve à la case n° 13. Si l'on remonte de ce *« achat »* (n° 13) jusqu'au *« achat »* (n° 2) et qu'on redescende ensuite jusqu'au *« echad »* (n° 398), on aura parcouru 409 cases. On doit évidemment supposer que l'hagiographe a été le premier à jouer à ce petit jeu amusant.

Encore : au n° 54, nous trouvons *« le'ôhabajw »*. Valeur numérique des lettres *lamed, aleph, hê, beth, jod, waw* : $30 + 1 + 5 + 2 + 10 + 6 = 54$. Donc la valeur numérique des lettres composant la parole coïncide avec le numéro d'ordre assigné à cette parole, quand on compte en partant du début du chapitre.

Au n° 393, nous lisons *« shômêmôt »* : valeur numérique des lettres *shin, mêm, mêm, waw, taw* : $300 + 40 + 40 + 6 + 400 = 786$, ce qui est le double de 393, n° d'ordre de la parole.

Au n° 74 nous lisons *« we'el »* : valeur numérique : *waw, aleph, lamed* : $6 + 1 + 30 = 37$, moitié de 74, numéro d'ordre de cette parole.

« On dirait, constate Mgr Borgongini Duca, que celui qui a écrit cette admirable page, jongle avec les chiffres ».

Nous avons observé jusqu'ici que notre auteur calcule en descendant, en remontant, dans les deux sens successivement. Et tout cela, en tenant compte d'un point de départ qui doit être judicieusement choisi.

Mais voici que se multiplient à l'intérieur du rectangle les points de départ : ainsi la fin des cases n° 20, n° 331, n° 400, n° 407. La virtuosité des calculs s'accroît. On en vient même à combiner « numéraux » et « ordinaux » en additionnant les numéros d'ordre des paroles du texte avec la valeur numérique des lettres composant les mots.

Voici l'un ou l'autre exemple de ces calculs. De la case n° 15 à la case n° 20 nous lisons : « Moi, Daniel, je compris le nombre des années ». Or, à la case

n° 19, nous trouvons « *mispar* » (nombre) : valeur numérique des lettres *mêm, samech, pê, resh* : 40 + 60 + 80 + 200 = 380. Ce qui s'explique comme suit : « Puisque le mot « *mispar* » (nombre), qui vaut 380, se trouve au n° 19, en voyant le « nombre », c'est-à-dire 380, suivi du n° 20, nous comprenons que le chiffre total indiqué est 380 + 20, donc 400. Et c'est ce que nous dit la suite du texte : « Moi, Daniel, je compris le nombre des années (380 + 20), prédites par Dieu à Jérémie concernant la durée de la désolation de Jérusalem » : ce nombre est 400. Or, 400 est la valeur numérique de la lettre *taw*, et le *taw* dans l'alphabet ancien a la forme d'une croix. Donc, le chiffre 400 signifie la mort rédemptrice du Christ ».

Et quand donc aura lieu cette mort rédemptrice ? La réponse est cachée dans les mots qui suivent immédiatement le texte qu'on vient de citer, à savoir dans les cases n° 29 et n° 30 : « *shib'îm shanah* » (LXX années). Calculons la valeur numérique des lettres qui forment ces deux mots : *shin, beth, aïn, jod, mêm,* donnent 300 + 2 + 70 + 10 + 40 = 422; *shin, nun, hê,* donnent 300 + 50 + 5 = 355. La valeur numérique de « *shib'îm shanah* » (LXX années) est donc 422 + 355 = 777. Or, selon Mgr Borgongini Duca, l'année 777 dans l'ère de Nabonassar est celle de la mort du Christ.

Par conséquent, déclare l'auteur, quand Daniel demanda au Seigneur quelle serait la durée de la désolation de Jérusalem, limitée par le prophète Jérémie à LXX années, il a compris que cette désolation cesserait par la mort rédemptrice du Christ et que cette mort aurait lieu en l'an 777 de Nabonassar.

Selon Mgr Borgongini Duca, c'est ce que Jérémie lui-même avait compris bien avant Daniel. Quand le prophète d'Anatôt annonçait à son peuple une captivité de LXX ans, il signifiait par là, d'une manière cryptographique pour ses auditeurs, mais parfaitement claire pour lui, que la rédemption s'accomplirait en l'an 777 de l'ère de Nabonassar. Que Jérémie ait recouru à cette cryptographie, notre auteur l'admet volontiers quand il constate l'emploi en Jérémie XXV, 26 et LI, 1 et 41, des procédés cabalistiques de l'*Atbash*[4]. Isaïe aurait aussi connu le sens caché de ces LXX ans (Isaïe, XXIII, 14-18), comme encore Zacharie (I, 12).

Quant aux LXX semaines de Daniel IX, 24 (cases n° 332 et n° 333), voici l'explication qu'il faudrait en donner. En hébreu, LXX semaines se dit « *shabu'îm shib'îm* ». La valeur numérique des lettres de ces deux mots est 422 + 422 = 844. Ce chiffre indiquerait l'année lunaire de l'achèvement de la ruine de Jérusalem, quand Titus vainqueur monta au Capitole, le 31 juillet de l'année 71 de l'ère chrétienne, ce qui correspondrait à l'année solaire 818 de l'ère de Nabonassar. On remarquera que les années sont tantôt lunaires et tantôt solaires.

Mais nous sommes loin d'avoir épuisé tout ce que contient le tableau formé par le chapitre IX de Daniel. On va nous montrer comment les quatre angles de ce tableau sont bien établis par des procédés cryptographiques.

Ces angles sont constitués par les cases n° 1, n° 11, n° 407, n° 397. La dernière rangée incomplète qui ne comprend que les cases n° 408 à n° 411 reste en dehors du rectangle régulier.

Le premier angle supérieur droit ne peut être que le premier mot du texte dans la case n° 1 : « *bishnat* ».

---

4. En Jérémie, XXV, 26, « *Sheshak* est le nom de Babel (Babylone), dans l'écriture cabalistique connue sous le nom d'*Atbash* (A = T, B = Sh), où l'on remplace la première lettre de l'alphabet par la dernière, la seconde par l'avant-dernière, etc., et réciproquement. Ce déguisement artificiel, employé aussi dans LI, 1 et 41, n'émane pas de Jérémie, et n'est même probablement pas de son temps, comme l'atteste encore le texte des Septante en ce dernier passage » (Condamin, *Le Livre de Jérémie,* 1936, p. 193).

Au deuxième angle supérieur gauche, nous trouvons dans la case n° 11 : « *Kasdîm* » : valeur numérique des lettres : 20 + 300 + 4 + 10 + 40 = 374. La moitié de 374 est 187. Si, partant du mot « *Kasdîm* » (case n° 11), nous parcourons 187 cases, nous arrivons au mot « *Adônaï* » (case n° 197).

Le troisième angle inférieur gauche est le n° 407 (« *mêshômêm* ») : valeur numérique : 40 + 300 + 40 + 40 = 420, dont la moitié est 210. Si de la parole « *mêshômêm* » nous comptons 210 cases en remontant, nous arrivons au n° 197 (« *Adônaï* »), comme pour l'angle supérieur gauche.

Reste le quatrième angle inférieur droit : case n° 397 (« *shabua'* ») : valeur numérique des lettres : 300 + 2 + 6 + 70 = 378, dont la moitié est 189. Or, si, partant du n° 397, on parcourt à la remonte 189 cases, on arrive à la case n° 209 (« *hazzeh* »).

Dans ces constatations sur les angles, l'imagination admirablement fertile de l'auteur découvre une conclusion à laquelle bien peu auraient pensé. Les valeurs numériques des paroles de trois angles nous ont dirigés deux fois vers le n° 197 et une fois vers le n° 209. Cela signifie, selon Mgr Borgongini Duca, que l'hagiographe a voulu diviser le rectangle en deux sections égales par la rangée médiane horizontale constituée par les cases n° 199 à n° 209. Au-dessus de cette rangée, il y a en effet 18 rangées de 11 paroles. Et le même nombre de rangées se retrouve dans la section placée sous cette rangée médiane, les quatre dernières cases étant, comme on l'a déjà dit, en dehors du rectangle régulier.

Cette rangée médiane horizontale porte dans la case centrale n° 204 le mot « *bejad* » : il s'agit de la main puissante de Dieu qui délivre son peuple.

Mais l'auteur estime qu'il faut aussi distinguer la ligne médiane verticale qui va de la case n° 6 en haut à la case n° 402 en bas, en passant par la case centrale n° 204, si bien que sur tout le rectangle se dessine une grande croix.

Mgr Borgongini Duca se donne pour tâche de démontrer que cette croix n'est pas de son invention. Il croit découvrir des indications de l'hagiographe relatives à la rangée médiane verticale, comme il en a signalé pour l'horizontale. Par exemple, l'axe vertical porte à sa base (n° 402) le mot « *zebach* » (sacrifice).

Comme cette grande croix couvre un texte de 407 paroles, l'auteur fait remarquer que 407 s'écrit avec un *taw* et un *zaïn*. Or, le *taw* a la forme d'une croix (dans l'ancien alphabet) et, aux yeux de notre auteur, le *zaïn* serait (dans l'alphabet carré tout au moins) une sorte de pictogramme du couteau sacrificiel. Le chiffre 407 symboliserait ainsi le sacrifice de la Croix.

Tout ce que nous avons vu jusqu'ici ne sert que d'introduction au calcul des dates que Mgr Borgongini Duca appelle « messianiques » : il s'agit de la date de la mort du Christ, de celle de son Incarnation et de celle de l'incendie du Temple de Jérusalem. Pour les déterminer, l'auteur se base sur les 80 dernières paroles du chapitre : c'est le message divin qui est inscrit depuis la case n° 332 jusqu'au n° 411.

De ces 80 paroles, il commence par exclure les quatre dernières, celles qui tombent en dehors du rectangle régulier. Car ces cases n° 408 à n° 411 regardent la fin du monde, pour laquelle Dieu n'a pas révélé de date.

Il reste 76 paroles. Or, la 76e coïncide avec la destruction du sanctuaire (case n° 407 : « *mêshômêm* »).

Si de la parole « *mêshômêm* » nous remontons de six cases, nous atteignons le mot « sacrifice » qui doit désigner la mort du Christ. Pour Mgr Borgongini Duca, il n'y a pas de doute que chaque parole représente une semaine. Donc, 70 paroles = 70 semaines et 76 paroles = 76 semaines.

Comme on connaît « ex eventu » la date de l'incendie du Temple sous Titus (le 6 août de l'année 70 après J.-C.), on peut calculer la date de la mort du Messie, qui se place six semaines avant l'incendie du Temple, selon l'interprétation que Mgr Borgongini Duca donne aux paroles du message divin.

On admet généralement que les semaines de Daniel sont des semaines d'années. Pour l'auteur, ce sont des semaines d'années lunaires de 354 jours.

L'année de la mort du Christ se placerait donc 42 années lunaires avant le 6 août 70. Comment calculer cette date ?

L'incendie du temple, daté en années solaires de l'ère de Nabonassar, a eu lieu en l'an 817 complètement révolu, plus un jour.

42 années lunaires valent 354 jours × 42 = 14.868 jours. Si nous divisons ce nombre par 365, nous obtenons 40 années solaires plus 268 jours.

Or, (817 années + 1 jour) — (40 années + 268 jours) = 777 années — 267 jours.

Donc l'année lunaire de la mort du Christ se trouve placée dans l'année solaire 777 de l'ère de Nabonassar. D'après les tables chronologiques établies avec un soin remarquable par Mgr Borgongini Duca, l'année 777 de Nabonassar commence le 16 août 29 de notre ère pour se terminer le 15 août 30. Par conséquent les 354 jours parmi lesquels se trouve celui de la mort du Christ commenceront 266 jours avant le 15 août 30 de l'ère chrétienne.

L'auteur prétend aussi pouvoir calculer la date de l'Incarnation. Il faut pour cela lui accorder comme démontré (ce qu'il fera dans la suite de son étude) que l'Incarnation se situe 5 semaines avant la mort, à la onzième semaine complète avant l'incendie du temple.

Ces onze semaines d'années lunaires représentent 27.258 jours, c'est-à-dire 74 années solaires + 248 jours.

Or, (817 années + 1 jour) — (74 années + 248 jours) = 743 années — 247 jours.

L'Incarnation se place donc dans l'année 743 de l'ère de Nabonassar, dont les dates extrêmes sont le 25 août de l'année 6 avant le Christ et le 23 août de l'année 5.

En résumé, l'année de la mort du Christ serait l'année 777 de Nabonassar, soit l'année 29/30 de l'ère chrétienne.

Et l'année de l'Incarnation serait l'année 743 de Nabonassar, soit l'année 6/5 avant le Christ.

L'auteur fixe ensuite le jour de chacun de ces événements. Comme nous savons par les Evangiles que Jésus est mort un 14 Nisan, comme d'autre part, l'année de la mort, qui est l'an 777 de Nabonassar, commence le 16 août de l'année 29, le seul 14 Nisan possible est celui de l'année 30.

Jésus serait donc mort le vendredi 7 avril de l'année 30. Quant à l'Incarnation, elle se placerait au 30 mars de l'année 5 avant J.-C.

Dans les pages qui suivent, l'auteur calcule encore quelques autres dates importantes, toujours d'après les données qu'il trouve dans ce qu'il appelle « *lo specchio* » (le miroir). C'est ainsi qu'il traduit d'une manière originale le terme hébreu « *mareh* » qui se lit à la case n° 331. Mgr Borgongini Duca pense que par ce mot, qu'on traduit habituellement « vision », se trouve désigné le merveilleux rectangle constitué par l'ensemble du chapitre.

Dans ce miroir étonnant, Mgr Borgongini Duca découvre la date de la révélation faite à Daniel : c'était le 9 mars 539 av. J.C., à l'heure du sacrifice du soir.

Le consentement d'Artaxerxès pour la reconstruction des murs de Jérusalem aurait été donné le 27 avril de l'année 445 avant J.-C.

La destruction de Jérusalem aurait été achevée le 31 janvier de l'année 71 après J.-C.

Un chiffre qui a jeté dans l'émerveillement notre auteur, c'est celui du temps qui s'est écoulé entre la révélation accordée à Daniel (9 mars 539) et l'incendie du temple (6 août 70) : le nombre de jours entre ces deux dates est exactement de 222.222. Résultat élégant.

La connaissance que possède Mgr Borgongini Duca des questions de chro-

nologie est remarquable. Le chapitre qu'il a écrit sous le titre « *Epoche, Ere e Computi* » est rempli de renseignements précieux. Les tables chronologiques qu'il publie en annexe sont des instruments de travail très utiles pour les historiens et les exégètes. Elles fournissent les synchronismes des ères en usage entre l'année 776 avant J.-C. et l'année 238 de notre ère. On y voit d'une manière synoptique et année par année, la correspondance entre l'ère des Olympiades, celle des Séleucides, celle de Nabonassar, l'ère romaine « *ab Urbe condita* » et enfin notre ère chrétienne. De plus, ces tables sont mises en rapport avec le canon de Ptolémée et la période sothiaque.

On ne s'étonnera pas après cela de la maîtrise avec laquelle notre auteur convertit les années lunaires en années solaires et détermine en fonction de notre ère une date appartenant à l'ère de Nabonassar.

Comme il convenait, Mgr Borgongini Duca a passé en revue, pour en faire la critique, les principales interprétations des LXX semaines, d'abord chez les Pères et écrivains anciens : Tertullien, Jules Africain, saint Jérôme, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, Théodoret, Epiphane. Parmi les modernes, il cite principalement Newton, Pascal et Bossuet. Il ne consacre guère qu'une cinquantaine de lignes à rejeter l'opinion de ceux qui estiment que, dans son chapitre IX, l'auteur du livre de Daniel annoncerait en définitive la date de la persécution d'Antiochus Epiphane, point d'arrivée, selon ces exégètes, des LXX semaines.

Selon Mgr Borgongini Duca, ceux qui se sont orientés vers cette interprétation seraient surtout ceux qui ne veulent pas admettre la valeur apologétique d'un texte qui annonce, à un demi-millénaire de distance, la venue du Messie, son sacrifice et la ruine du peuple juif.

Nous avons exposé jusqu'ici à nos lecteurs les deux premiers tiers de l'étude de Mgr Borgongini Duca. Dans les pages qui suivent, nous trouvons une exégèse complète du chapitre IX. L'interprétation met en œuvre évidemment les résultats obtenus par l'étude arithmétique qui a précédé et montre comment les diverses prophéties ont trouvé dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice leur parfait accomplissement.

On aurait pu croire que l'auteur avait tiré de son « specchio » tout ce qu'on pouvait en attendre. Nullement. Se penchant à nouveau sur le « miroir merveilleux », l'auteur va y lire pour nous toutes les grandes dates de l'histoire du peuple juif, depuis sa lointaine préhistoire jusqu'à la catastrophe de l'an 70 après J.-C.

Tout y est, depuis la création de l'homme et le péché originel jusqu'à la dédicace du Temple de Salomon, depuis David jusqu'à l'exil de Babylone, le Temple de Zorobabel, la XX^{e} année d'Artaxerxès.

Enfin, par manière d'épilogue, l'auteur montre comment, dans les derniers jours de sa vie mortelle (du 9 au 14 nisan), Jésus a donné tout son sens aux derniers versets du chapitre de Daniel.

Dans les Appendices ont été reportés divers « excursus » qui n'ont pas trouvé place dans le corps de l'ouvrage, par exemple une dissertation sur la date de l'Ecclésiastique, des explications sur des notations chronologiques telles que « *A bimatu et infra* » et « *Tempus stellae* », sur la XV^{e} année de Tibère et sur la date de la mort du Christ dans Tertullien (*Adversus Iudaeos*, c. 8).

Au terme de ce long compte rendu, nos lecteurs attendent certes que nous leur disions notre sentiment sur la valeur de la méthode et des conclusions proposées dans l'ouvrage que nous leur avons présenté.

Nous avons dit clairement dès le début que le point de départ adopté par l'auteur, le chiffre de 411 paroles, nous paraissait irrémédiablement subjectif et arbitraire. Il nous semble impossible d'admettre que ce chiffre ait été établi par l'hagiographe lui-même.

Quant aux essais de justification, nous ne pouvons y voir que quelques heureuses réussites qui n'ont rien d'étonnant si l'on songe au nombre considérable de combinaisons numériques possibles sur un tableau de 411 cases, contenant 411 paroles ayant chacune leur valeur numérique que, suivant les besoins des calculs, on additionne, divise et multiplie.

Si ingénieux que soient les calculs faits selon ces procédés, nous devons constater qu'ils restent arbitraires.

Si bien qu'on en vient à se poser une question beaucoup plus radicale : l'auteur du livre de Daniel a-t-il jamais songé à une exégèse arithmétique de son chapitre neuvième ?

Mais la question la plus radicale de toutes est la suivante : littéraire ou arithmétique, l'interprétation de ce chapitre est-elle dans la bonne voie, quand elle cherche à découvrir avec précision les « dates messianiques » dont nous a parlé l'ouvrage ?

Nous avons dit comment l'auteur avait rejeté en cinquante lignes l'opinion de ceux qui estiment que Daniel IX annonce simplement la date de la persécution d'Antiochus Epiphane. Ces auteurs refuseraient d'admettre la valeur apologétique d'un texte qui annonce à un demi-millénaire de distance la venue du Messie, son sacrifice et la ruine du peuple juif.

Ici une distinction s'impose. Ou bien on voit clairement la vraie valeur apologétique de ce texte, mais on veut l'énerver en proposant, de mauvaise foi, une autre interprétation. Mgr Borgongini Duca sera d'accord avec nous pour déclarer qu'on ne peut accuser personne de cette mauvaise foi sans preuves.

Ou bien on estime que ce texte ne possède pas cette valeur apologétique, parce qu'il ne parle pas de la mort du Messie, mais demande une autre explication. Et alors se repose la question qu'énonçait dès 1904 le P. Lagrange : « On peut se demander si c'est un défaut pour un système exégétique que de ne pas se préoccuper des conséquences apologétiques, et si c'est confirmer la religion chrétienne aux yeux des gens instruits que de rejeter dans ce but l'explication la plus naturelle ? » (*Revue Biblique*, 1904, p. 511).

Or, les exégètes qui s'orientent vers la solution rejetée par Mgr Borgongini Duca ne le font-ils pas parce que, depuis le jésuite Hardouin (1646-1729) et le bénédictin Calmet (1672-1757), ils estiment cette interprétation comme plus conforme au texte ?

« Quiconque, disent ces auteurs, considère le livre de Daniel comme une apocalypse et reconnaît qu'Antiochus Epiphane est le dernier roi hostile à Israël, décrit dans les c. VII-VIII, X-XI, rapporte nécessairement au règne de ce même roi cette révélation de l'ange sur la durée et le terme de l'abaissement du peuple élu commencé par l'exil. En effet, « bon nombre de traits s'unissent, se compénètrent, s'identifient du c. VII au c. XII du livre, de telle façon qu'ils ne peuvent raisonnablement, à si peu de distance les uns des autres signifier des choses différentes » (Bigot). Il y a en particulier une connexion étroite entre le c. IX et le c. VIII. Or, ce dernier chapitre se rapporte exclusivement au temps macchabéen, et il y est spécialement question de la durée de la persécution. Les deux mille trois cents soirs et matins de VIII, 14 sont identiques à la demi-semaine d'années de IX, 27, de sorte que l'époque qui est visée là est nécessairement la même qui se trouve entrevue ici, d'autant plus que bien des termes employés dans l'un de ces textes se retrouvent dans l'autre (voir Göttsberger, p. 75). Il en résulte que le but du c. IX est de compléter le précédent au point de vue chronologique » (Dennefeld, *La Sainte Bible*, tome VII, 1947, p. 689).

On en vient à se demander dans ces conditions s'il était bien indiqué pour notre auteur de concentrer son attention pendant de longues années, de s'hypnotiser en quelque manière sur le chapitre IX, sans se préoccuper jamais du contexte littéraire immédiat, à savoir les chapitres VII à XII.

En étudiant avec une grande attention et une vive curiosité le livre de Mgr

Borgongini Duca, il nous est arrivé plus d'une fois de nous souvenir du biographe de l'évêque anglican John Jebb, Charles Forster, qui consacra trente-sept années d'études pour démontrer, au nom des nécessités prosodiques, l'authenticité du célèbre verset des Trois Témoins [5].

Mais laissons pour un instant la difficulté tirée du contexte littéraire. Faut-il être très disposé à accepter des prophéties précisant, à un jour près, la date d'un événement futur ? Mgr Borgongini Duca répond à cette question que tout le problème est de savoir si en fait Dieu a révélé à Daniel les dates exactes dont il a été parlé plus haut. S'il est dûment prouvé qu'une telle révélation a eu lieu, nous ne pourrons évidemment que conclure avec notre auteur : *Contra factum non valet argumentum. Et causa finita est.*

Qu'il nous soit cependant permis de faire une remarque. Tout en reconnaissant que Dieu a pu révéler ces dates avec exactitude, on peut se demander si l'histoire du prophétisme offre beaucoup d'autres exemples analogues; ne sommes-nous pas plutôt en présence d'un phénomène exceptionnel ? Et si l'on trouve qu'une telle précision dans l'annonce des événements futurs est tout à fait extraordinaire et unique dans sa manière, il reste possible que Dieu l'ait employée, fût-ce une seule fois : on exigera cependant que le fait soit établi solidement.

Or, nous regrettons de devoir déclarer que l'étude de Mgr Borgongini Duca ne nous apporte pas cette preuve solide qu'on est en droit d'exiger dans le cas présent.

A vrai dire, est-il croyable que les dates relatives au Christ soient prophétisées avec la dernière exactitude dans le chapitre IX de Daniel, alors que les chronologistes ne parviennent pas à s'entendre pour trouver ces dates dans les documents qui nous rapportent, non plus l'annonce des événements, mais l'histoire de leur accomplissement ?

N'est-il pas sage de revenir à la constatation signalée plus haut : à savoir que des maîtres de l'exégèse catholique, tels que Lagrange, Bigot, Bayer, Göttsberger, Ceuppens, Dennefeld, se montrent favorables à une exégèse du chapitre IX de Daniel qui ne cherche nullement à y trouver les dates messianiques que prétend y découvrir l'interprétation arithmétique de Mgr Borgongini Duca ?

Sans vouloir trancher définitivement le débat, car nous n'aurons pas cette outrecuidance, il nous paraît qu'on peut toujours méditer avec fruit les paroles qu'écrivait le P. Lagrange, il y aura bientôt un demi-siècle : « Si le comput des semaines a donné lieu à des systèmes qui dépassent le nombre cent, c'est qu'on cherchait beaucoup moins à saisir le texte en lui-même qu'à l'appliquer à des événements qu'on avait en vue, et si aucune explication adéquate n'est en réalité possible, c'est qu'on veut aboutir à une exactitude mathématique que le genre littéraire ne comporte pas » (*Revue biblique*, 1904, p. 510).

Ne pas confondre les sens accommodatices avec le sens littéral et tenir compte du genre littéraire de l'œuvre que l'on commente : tels sont, en langage clair, les principes libérateurs que signalait à l'exégèse catholique le célèbre fondateur de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Quarante ans plus tard, l'Encyclique « *Divino afflante Spiritu* » devait apporter à ces principes la sanction du Magistère.

En terminant, nous tenons à présenter respectueusement à Son Exc. Mgr Borgongini Duca l'expression de nos regrets pour n'avoir pas pu marquer notre accord avec lui. Nous estimons que c'est un devoir pour un exégète catholique de dire ce qu'il pense et de penser ce qu'il dit. C'est encore le meilleur moyen de servir Dieu et les âmes.

Gustave LAMBERT, S. J.

5. Cfr Paul Vulliaud, *La clé traditionnelle des Evangiles*, Paris, 1936, p. 153 sv.

Laïcs Missionnaires ou Missionnaires Séculiers ?

Depuis une vingtaine d'années, le laïcat missionnaire retient l'attention et requiert les forces de groupes de plus en plus nombreux. Ces groupes ont surtout pris conscience de leur communauté d'idéal depuis la fin de la guerre. La Semaine d'études du Laïcat missionnaire à Bondy, le Congrès Missionnaire de Pax Romana à Louvain en 1948, le Congrès Missionnaire de Rome en 1950, le Congrès de l'Apostolat laïc en 1951 ont constitué des moments d'information et de discussion très privilégiés. Le nombre des Associations va croissant et l'on a même jugé utile de constituer un Secrétariat international du Laïcat Missionnaire [1]. Par ailleurs, il faut avouer que le vocabulaire, les formes et même les buts du laïcat missionnaire ne sont pas encore parfaitement élucidés.

Au Congrès de Rome, en 1950, l'auteur de cette note a proposé, du laïc missionnaire, une définition qui fut approuvée par les nombreux groupes présents et par des missiologues romains. On y disait : le missionariat séculier, appelé généralement laïcat missionnaire, groupe des personnes et sociétés de personnes qui, dans leur fonction propre de laïcs séculiers, se consacrent par état et sous la dépendance directe de la hiérarchie, à l'implantation de l'Eglise en terre non-chrétienne... C'était un peu long, mais rigoureux...

En février 1951, dans un article de la Revue de l'Aucam intitulé : *Définition du Laïcat Missionnaire,* nous tâchions de commenter le texte de Rome. Trois idées guidaient l'exposé. Le « Laïc Missionnaire » est d'abord, et le plus essentiellement, *missionnaire*; en bonne grammaire, ce mot doit donc devenir le substantif dans l'expression employée et l'on doit parler de « missionnaire laïc ». On pourra en fait parler de missionnaire chaque fois qu'intervient un *engagement* spécial, voulu et stable, envers la hiérarchie locale, pour l'œuvre missionnaire; cet engagement est plus et mieux que le devoir d'apostolat ordinaire, lequel est le lot de tout vrai chrétien. Enfin le terme laïc appelle correction ou du moins éclaircissement. Selon le Code de droit canonique, laïc s'oppose uniquement à clerc et désigne quiconque n'est pas prêtre ou en route vers la prêtrise; il englobe donc les Frères, les Sœurs, les membres des Instituts séculiers et enfin les « laïcs » au sens courant du terme. En fait, pour désigner les personnes qui veulent être missionnaires sans entrer dans la vie religieuse, il faut strictement parler de *séculiers.*

Depuis juillet 1951, plusieurs articles ont paru sur le sujet, signés surtout du R. P. Seumois [2]. Celui-ci, après avoir rappelé en débutant les antithèses fort claires religieux-séculiers, clercs-laïcs, veut cependant garder le mot laïc, malgré l'impropriété que nous signalions plus haut. Il le fait, semble-t-il, à

---

1. Renseignements sur ces groupes dans les feuillets d'information du Secrétariat Missionnaire de Pax Romana, 9, rue de Namur, Louvain (1948); dans une brochure éditée par le Secrétariat International du Laïcat Missionnaire, 5, via Kraemer, Milan (1950); dans un article du R. P. Seumois (*World-Missions,* 1951).

2. Après les travaux de Wilbois et d'Aujoulat (*Rythmes du monde,* 1946 et 1948), l'article de M. l'Abbé Bruls, S.A.M. (*Cahiers des Auxiliaires Laïques,* 1948) et le nôtre (*Revue de l'Aucam,* février 1950), le P. Seumois, se mouvant souvent dans les mêmes lignes, bien que travaillant indépendamment, a donné : *Notion du Laïcat Missionnaire,* dans *Eglise Vivante,* 1952, 2e trimestre; *Fonction du laïcat missionnaire,* dans *Nouvelle Revue de Science Missionnaire,* 1952, 3e et 4e trimestres; *Lay-Missionary Organisation,* dans *World-Missions,* 1952.

cause de l'attachement des divers mouvements à ce mot et en s'autorisant de tel texte où le Code lui-même ne parle pas en rigueur de termes[3]. Dès lors, l'amplitude trop grande du mot employé : *laïc* force le P. Seumois à s'exprimer d'une façon nouvelle et conventionnelle, qui paraît peu claire et d'ailleurs pas indispensable. Il appelle finalement missionnaires laïcs les Frères et les Sœurs, tandis qu'il nomme laïcs missionnaires les professionnels, médecins par exemple, entrés au service des missions par un engagement spécial[4]. On voit qu'ici le mot laïc est employé dans deux sens différents. L'auteur appelle les Frères et Sœurs missionnaires laïcs parce qu'ils ne sont pas *prêtres* ; puis il parle de laïcs missionnaires, parce que ceux-ci ne sont pas *religieux*. Ne vaudrait-il pas mieux s'exprimer *formaliter ?*... Les Frères et les Sœurs sont des Missionnaires laïcs *réguliers* (ou religieux) ; les membres des Instituts séculiers, de toute évidence, et les « laïcs » (au sens populaire) sont des Missionnaires laïcs *séculiers*. En laissant tomber le terme laïc qu'ils possèdent en commun dans son vrai sens, il reste à nommer le premier groupe : *missionnaires réguliers*, et le second : *missionnaires séculiers*.

Cette manière de dire va contre l'usage commun ?... Peut-être... quoique pas partout, témoin l'*Associación Misionera Seglar* d'Espagne.

Nous n'avons aucune chance de changer cet usage commun ?... Nous l'avons cru nous-même et nous y étions résigné. Mais il nous semble qu'on puisse attendre tout de même plus de rigueur dans le langage, si chacun y veille un peu.

On souhaite cette réforme des mots pour la clarté des idées. Mais aussi pour manifester une plus grande estime du « laïcat missionnaire ». Pour ses membres, tout comme pour les prêtres, les Frères et les Sœurs, l'idéal essentiel, combien de fois l'ont-ils dit, c'est d'être missionnaires. Donnons-leur ce titre comme nom propre, comme substantif : missionnaires. Et s'il faut préciser — or il le faut en effet —, parlons nettement avec le Code et appelons-les *Missionnaires séculiers*. Nous en faisons ainsi la quatrième légion de l'armée missionnaire, avec les prêtres, les Frères et les Sœurs, non pas inférieurs à ceux-ci, mais différents *in unitate spiritus*.

Le terme : missionnaire séculier, dans sa clarté plus nette et son respect plus marqué, mérite d'être propagé...

J. Masson, S. J.

---

3. Religiosi praecedunt laicis (491-1). Le Code ajoute : religiones clericales, laïcalibus, revenant ainsi à sa terminologie rigoureuse.

4. Le Père dit (*Eglise Vivante*, p. 182) : L'Action Catholique Missionnaire n'est pas encore le Laïcat Missionnaire... Mais lorsque, en plus de l'engagement d'Action Catholique, on exerce sa profession au service direct de la mission, on mérite alors le titre de laïc missionnaire dans le sens d'auxiliaire laïc de la mission.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Action pastorale dans le diocèse de Rome. — (Message radiophonique du 10 févr. 1952. — *L'Osservatore Romano,* 11-12 févr. 1952. — Allocution du 8 mars aux curés et prédicateurs de carême. — *L'Osservatore Romano,* 9 mars 1952).

1. Le 10 février, veille de la fête des Apparitions de N.D. de Lourdes, — le jour a été choisi à dessein, nous dit l'allocution — le Saint-Père s'est adressé aux fidèles de Rome. Il leur a dit ses inquiétudes au sujet de la paix du monde, mais surtout au sujet de l'indifférence dont tant d'hommes font preuve devant les problèmes religieux, moraux, sociaux du temps présent. Et cependant, tous les opprimés du monde regardent vers l'Eglise comme vers le seul guide sûr.

A l'œuvre de redressement des consciences à laquelle il s'applique depuis treize ans, le Pape convie cette fois d'une manière pressante le peuple de son diocèse de Rome : « C'est d'ici que doit partir un puissant renouveau dans la manière de penser et d'agir ». L'heure n'est plus de rechercher les principes et de fixer les normes théoriques. Il faut passer aux réalisations concrètes. A la base des maux actuels se trouve non pas une invincible ignorance, mais la léthargie de l'esprit, l'anémie de la volonté, la froideur des cœurs.

L'action, à laquelle le Pape appelle pasteurs et fidèles, doit imiter l'action même de Dieu : qu'elle soit illuminatrice et unificatrice, courageuse et aimante.

Ce sera au Cardinal Vicaire de Rome d'assumer la haute direction de l'activité régénératrice. Toutes les bonnes volontés de ceux qui pourront travailler et de ceux qui prieront et souffriront seront mobilisées !

2. Le même jour, 10 février, S. Em. le cardinal Micara s'adressait au camerlingue des curés de Rome pour établir sous sa direction au Vicariat, un centre de propulsion et surtout de coordination des forces apostoliques de la ville.

Le R. P. Lombardi, du 11 au 17, tint une série de conférences. Dans le développement du programme, il faut signaler spécialement une importante assemblée des dignitaires et des prêtres en charge à la Curie romaine, le 4 mars. Après le P. Lombardi, le Cardinal Vicaire exposa tout ce que Rome pouvait attendre des prêtres unis de si près au gouvernement de l'Eglise et aux responsabilités du Pape. Appel direct à donner une partie de leur temps, comme beaucoup le font déjà, à l'apostolat de la jeunesse, au ministère de l'enseignement et de la confession. Le ministère paroissial est onéreux par le travail accablant et l'exiguïté des ressources, la plupart des prêtres du ministère ne disposent que de 15.000 lires par mois (1200 frs belges). La situation de la périphérie est spécialement grave, si l'on songe que la population a augmenté de 800.000 habitants en trente ans, dont 400.000 depuis dix ans, à la suite de l'exode de réfugiés vers la capitale.

3. Le 8 mars, le Saint-Père recevant, comme chaque année, les curés et les prédicateurs de carême de Rome, leur exposa ses plans apostoliques pour le développement de la vie chrétienne à Rome.

A. Tout d'abord du point de vue extérieur, la situation des paroisses romaines depuis le début de ce siècle. Lorsque le Bx Pie X commença son œuvre de

réorganisation du ministère paroissial à Rome, le diocèse comportait 58 paroisses. Il y en a actuellement 127, plus trois vice-paroisses, cinq nouvelles seront inaugurées très prochainement, quatre autres au cours de l'année. Malgré tout, l'accroissement extraordinairement rapide du territoire de Rome et du nombre de ses habitants fait que déjà l'on compte des paroisses de 10.000, 20.000, jusqu'à 30.000 âmes. L'activité pastorale est comme noyée dans ces multitudes, car le nombre des prêtres affectés au ministère n'est pas proportionné à ces chiffres. Ceci rend nécessaire la constitution de nouvelles paroisses. Avant cela, il serait souhaitable d'établir, dans le territoire des plus vastes et des plus peuplées, des postes provisoires auxquels des prêtres séculiers ou réguliers, occupés dans d'autres charges et n'appartenant pas au clergé paroissial, consacreraient une partie de leur temps, spécialement les dimanches et jours de fête.

Le Saint-Père note avec joie que déjà de nombreux prêtres employés à la Curie romaine se sont déclarés prêts à collaborer à cet apostolat.

Le Pape espère aussi que certains diocèses, plus favorisés que Rome par le nombre des prêtres, voudront, comme cela s'est déjà fait avec d'heureux résultats, « adopter » l'une ou l'autre église paroissiale de Rome et la pourvoir du clergé dont elle a besoin.

Mais par-dessus tout, cette situation amène le Saint-Père à exhorter vivement les curés en charge à avoir très à cœur la cause des vocations sacerdotales.

B. Ces entreprises extérieures, indispensables sans doute, ne sont rien cependant en comparaison de l'œuvre de sanctification des fidèles. Certes, à ce point de vue aussi, l'on a fort bien travaillé depuis cinquante ans. Mais il faudrait veiller à ce que les fidèles, et spécialement les jeunes, trouvent dans les œuvres de la paroisse la satisfaction de toutes leurs légitimes aspirations; sinon, ils iront la chercher ailleurs, non sans de grands dommages pour leurs âmes. Le Pape donne l'exemple de ce qu'il a approuvé en matière d'activité sportive féminine dans les associations catholiques.

Mais les groupements ne suffisent pas; il faut mettre entre les mains de tous les fidèles les armes de la prière et des sacrements, surtout par le sacrifice de la messe, pour les aider à opposer une résistance victorieuse à tout ce qui s'acharne du dehors à les faire vivre de manière opposée aux principes les plus élémentaires de la vie chrétienne. Après avoir relevé diverses manifestations de cette décadence, le Pape rappelle la consigne donnée par lui il y a cinq ans aux hommes de l'Action catholique italienne[1]. Un front de granit doit être dressé contre la corruption qui envahit la vie économique et sociale.

Ceci ne sera possible qu'à ceux qui, dès leur jeune âge, ont trouvé dans l'amour du Christ la force du renoncement et du sacrifice. L'histoire de l'Eglise doit être toujours écrite avec le sang, les pleurs et dans la lutte. De saint Paul jusqu'à nous, la consigne reste la même : « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais transformez-vous par le renouvellement de l'esprit » (*Romains*, XII, 2).

E. B.

S. CONGREGATION DU CONCILE

Déclaration au sujet de l'aliénation des biens ecclésiastiques (17 décembre 1951). — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 44).

Cum Decreto Sacrae Congregationis Consistorialis diei 13 Iulii 1951 (Acta Apostolicae Sedis, vol. XLIII, pag. 602) cautum sit ut « ... in applicandis praescriptis canonum 534, § I et 1532, § I, n. 2 Codicis iuris canonici, ...perdurantibus praesentibus adiunctis..., ad Sedem Apostolicam sit recurrendum quoties-

1. Discours du 7 septembre 1947, *N.R.Th.*, 1947, p. 1094.

cumque agatur de pecuniae summa, quae decem millia libellarum seu francorum aureorum excedat », ab hac Sacra Concilii Congregatione, cuius est, ad normam canonis 250, § 2 Codicis iuris canonici, etiam « moderari ea, quae bona ecclesiastica, mobilia et immobilia... attingunt », expostulatum est : « an pecuniae summa, ex huiusmodi bonorum ecclesiasticorum alienationibus percepta, sit collocanda tantummodo in acquirendis bonis immobilibus in commodum ecclesiae seu entis, cuius interest ».

Porro eadem Sacra Concilii Congregatio, omnibus sedulo hac de re perpensis atque probante SSmo Domino Nostro Pio Papa XII, proposito ut supra dubio, respondit : « Affirmative, non obstantibus contrariis quibusvis ».

Le décret de la S. Congrégation Consistoriale du 13 juillet 1951 relatif aux canons 534, § I et 1532, § I, n. 2, fixait le chiffre de 10.000 francs-or à partir duquel une autorisation du Saint-Siège est requise pour la validité d'une aliénation d'un bien ecclésiastique et cela « tant que dureront les circonstances actuelles » (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 982). Approuvé « in forma communi » par le Pape, il a valeur d'acte législatif de portée universelle. Il était normal d'en redire ici la teneur puisque c'est à l'occasion de son application que le doute maintenant résolu a été soulevé. On avait compris pourquoi ce décret avait été élaboré et porté par la S.C. de la Consistoriale. De sa compétence, d'après le c. 248, § 3, dépendent toutes affaires concernant « la constitution, le maintien et l'état des diocèses ». De ce chef, elle doit veiller sur l'exécution ou non des obligations qui incombent aux Ordinaires, aussi bien comme Pasteurs des âmes que comme administrateurs des biens. Elle n'a donc fait que fixer une règle de droit qui, jusqu'à nouvelle décision du Saint-Siège, vaut en tous les cas d'aliénations, que les biens appartiennent à des diocèses, associations de fidèles canoniquement érigées ou séminaires, à des personnes morales relevant de l'autorité de la S.C. des Religieux ou de la S.C. de la Propagande.

Au sujet de ce même décret, nous voudrions noter qu'il ne faut pas s'étonner du caractère restrictif qu'a semblé prendre cette mesure et cela par rapport à l'usage de fait qui s'était établi de calculer les 30.000 francs sur la base du franc-or. En effet, quoi qu'il en soit de la vraie valeur de la monnaie-papier à la suite des dévaluations dans les divers pays, une administration prudente demande que l'on tienne compte, non seulement des variations monétaires, mais encore de la situation économique totale des diocèses ou religions. En 1951, en France, 30.000 francs-or pouvaient correspondre à environ 6.500.000 francs-papier.

On sait assez qu'une telle somme peut être vite atteinte, qu'il s'agisse d'une vente d'immeuble ou d'une construction à entreprendre. Pourquoi réduire alors le montant de cette somme et exiger un recours au Saint-Siège pour toute aliénation dépassant simplement 10.000 francs-or (environ 2.200.000 francs-papier) ? N'est-ce pas augmenter le nombre des recours à Rome? Quelle opération un peu sérieuse ne portera pas rapidement sur une somme supérieure, et même de beaucoup, à ce nouveau taux? Il est logique de supposer que le nombre de demandes d'autorisation à Rome s'accroîtra, mais comme l'a fait remarquer le R. P. Creusen dans la *Revue des Communautés Religieuses*, 1952, p. 67, l'accroissement du nombre des rescrits sera assez peu sensible. En effet, nous venons de le dire, les diverses aliénations visent déjà en fait le plus souvent des sommes supérieures à 30.000 francs-or. Mais à nouveau pourquoi cette mesure? Nous devons, nous semble-t-il, remarquer que le montant d'une aliénation, acte toujours grave par ses conséquences économiques et ses incidences même au plan spirituel ou apostolique, doit être considéré, non pas seulement en soi, relativement à la seule valeur de la monnaie, mais non moins par rapport aux capitaux possédés par la personne morale en cause et aux ressources nouvelles qu'elle est susceptible de recueillir, ensemble dont la valeur, elle, ne croît pas au rythme des dévaluations. Les patrimoines s'amenuisent peu à

peu et il importera donc pour en assurer la conservation d'observer une plus grande prudence en un temps aussi difficile au point de vue matériel. Cette même prudence ne nous demande pas pour autant de nous écarter du mode de calcul de la valeur du franc-or communément admis avant 1951 et qui nous a fait proposer les chiffres que nous indiquions plus haut.

La déclaration de la S. Congrégation du Concile définit, elle, un point d'application du droit. De par sa compétence expressément rappelée dans le texte, la S.C.C. règle, en vertu donc du c. 250, § 2, ce qui concerne « les biens ecclésiastiques, meubles ou immeubles » ; elle donne en particulier les permissions requises pour les actes d'aliénations. Alors que la S.C. Consistoriale a pu poser une règle définissant ce qui doit être observé, la S.C. du Concile peut et doit déterminer l'application des canons du Code et de la détermination législative nouvelle dans l'administration des biens des personnes morales ecclésiastiques soumises à sa juridiction : diocèses, associations érigées. Alors que le décret de la S.C. Consistoriale vaut universellement, le rappel même du c. 250 nous porte donc à ne considérer la déclaration de la S.C. du Concile que comme s'appliquant aux seuls cas d'aliénations à réaliser par des administrateurs tombant sous l'autorité de la S.C. du Concile.

La solution du doute a cependant reçu l'approbation du Souverain Pontife et revêt donc le caractère d'un acte législatif. Mais la raison et la portée en sont autres que dans le cas du décret de la S.C. Consistoriale de 1951. La solution d'un doute par une Congrégation romaine prend caractère de déclaration authentique et lie donc tous ceux qu'elle peut viser, après promulgation selon les prescriptions du c. 17. De plus, elle ne peut être une déclaration relative à un canon du Code et en restreindre certains éléments d'application que si elle est promulguée avec consentement exprès du Pape. Or, bien qu'il ne soit pas fait ici allusion au c. 1531, § 3, la déclaration apparaît comme une mesure restrictive de l'application de ce paragraphe du canon du Code.

On sait que toute aliénation de biens ecclésiastiques, selon le c. 1530, § I, n. 2, requiert pour sa licéité une juste cause : nécessité urgente, utilité de l'église, motif de piété. Cas de nécessité : vendre un terrain où était située antérieurement une maison appartenant à une Association de fidèles canoniquement érigée ; l'immeuble est détruit et ses ruines sont devenues un danger public ; l'Association n'a pas les fonds pour bâtir ou réparer. Cas d'utilité : vendre une propriété, affectée au capital d'un diocèse, pour permettre l'agrandissement d'une maison d'œuvres. On pourrait multiplier les exemples, mais nous voyons déjà que la somme obtenue par l'aliénation peut être sans utilisation immédiate ou être au contraire destinée à une opération ultérieure.

Que la vente ait été faite dans le but de dépenser immédiatement son produit, le § 3 du c. 1531 n'a pas à être appliqué, mais nous savons qu'il faut une autre permission pour poursuivre licitement cette seconde opération. La S.C. du Concile, en publiant les conclusions de son rapporteur dans une solution de doutes qui lui furent soumis en 1919, rappelait en effet : « ...pecunia retracta non statim erogari valet in usus etiam pios et necessarios, sed immo conservanda est ad fructum ; ut ergo erogetur seu consumatur, licet ad amplificandam ecclesiam, ut in casu factum est, necessaria est semper Apostolicae Sedis licentia, seu dispensatio super obligatione hac, quam data lex in laudato canone perspicue et explicite, nullaque concessa exceptione, imponit » (cfr S.C.C., Dioecesis N., *« Donariorum votivorum »*, 12 Iulii 1919, *A.A.S.*, XI, 1919, p. 416 ; *N.R.Th.*, 1920, p. 133). La permission dispense donc de l'application du c. 1531 § 3.

En dehors de ce cas, le c. 1531 § 3 prévoit que l'argent perçu du fait de l'aliénation doit être placé pour assurer de façon sûre et utile les intérêts de l'église ou personne morale en cause. Cette somme ne peut rester inemployée et l'administrateur doit, au nom d'une gestion prudente et avisée et en vertu du droit commun, procéder au placement, soit de la somme totale, si aucun remploi licite

n'est à faire, soit du reliquat de cette somme, si pour une part elle a été utilisée conformément à la permission accordée par le Saint-Siège. Or, c'est à ce sujet que la déclaration actuelle pose que le placement doit être « tantummodo in acquirendis bonis immobilibus in commodum ecclesiae seu entis, cuius interest ». Mesure restrictive, dont le caractère est en somme confirmé par la clause révocatoire générale : « non obstantibus contrariis quibusvis ». Restrictive, car l'interprétation commune de ce § 3 laissait une certaine liberté à l'administrateur sur le mode du placement : immeuble ou valeurs mobilières. Le placement devait apporter toute garantie et être fructifère. On devait sans doute rechercher plutôt des immeubles, mais devant les incertitudes de la situation économique ou surtout politique, on pouvait souvent préférer des valeurs mobilières (cfr Vromant, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, 1927, p. 303; Matthaeus Conte a Coronata, *Institutiones I.C.*, II, 1931, p. 484; Vermeersch-Creusen, *Epitome I.C.*, II, 1934, n. 853, p. 596; Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, IV-II, 1935, n. 761, p. 228).

En pratique donc, nécessairement, mais dans les limites de la compétence de la S.C. du Concile, si l'administrateur n'entend procéder qu'à une aliénation et compte placer l'argent reçu en immeubles, la seule permission d'aliéner suffit. Si l'aliénation a été faite pour procéder à une seconde opération : liquidation de dettes..., l'administrateur doit demander une double autorisation et d'aliénation et d'emploi; par le fait même il est dispensé de l'observation du § 3 du c. 1531 et de la déclaration actuelle. Si l'opération est une simple aliénation, mais si en outre l'administrateur ecclésiastique estime devoir faire un remploi par placement mobilier, une seconde permission est dorénavant requise; il doit être dispensé du mode d'application du § 3 du c. 1531 tel qu'il vient d'être défini par la S.C. du Concile. Le caractère même de cette déclaration nous conduit à poser qu'elle entre en application le 26 avril, au matin, 1952.

A. Delchard, S. J.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

Dom Th. MAERTENS. — *Les sept jours (Genèse I).* Abbaye de Saint-André lez Bruges, 1951, 22 × 16 cm., 74 p., 8 ill. en héliogravure : L'œuvre de la création à Notre-Dame de Chartres, présentée par M^lle^ Houvet.

Dom Th. MAERTENS. — *La mort a régné depuis Adam (Genèse II, 4b-III, 24).* Abbaye de Saint-André lez Bruges, 1951, 22 × 16 cm., 102 p., 8 ill. en héliogravure : Le paradis et la chute à Notre-Dame de Chartres, présentées par M^lle^ Houvet.

Voici deux opuscules excellents à bien des égards. Ils sont d'abord un essai d'interprétation littérale des trois premiers chapitres de la Genèse, suivant les directives de l'encyclique « Divino afflante Spiritu ». On y a pleinement accepté les données les meilleures, les plus probables, de l'exégèse scientifique actuelle, en s'adressant à des études récentes qui ont été choisies avec un éclectisme parfaitement inspiré. Ce choix judicieux se manifeste aussi par la manière dont l'auteur a résisté à la tentation de suivre certaines interprétations qui sembleraient à première vue donner un sens plus favorable à des conceptions théologiques usuelles. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à déclarer (*Les sept jours*, p. 13) que les sémites ne se posaient pas le problème d'une création *ex nihilo* à notre manière. Nous ne pouvons que partager les vues de Dom Maertens au sujet de la signification de « bien et mal » (*La mort a régné...*, p. 54) : « savoir pratique et étendu de la maturité et de l'expérience ». De même nous sommes pleinement d'accord avec lui pour maintenir la traduction : « Voici l'homme devenu semblable à l'un de nous » et cela, pour la raison qu'il donne : la cohérence du récit. Le sens littéral du texte une fois établi, l'auteur montre la doctrine religieuse qui s'y trouve consignée. Il le fait en se servant judicieusement de l'ensemble des Ecritures Inspirées. Les deux opuscules étant l'œuvre d'un moine de Saint-André, on ne s'étonnera pas que ce soit à la fois une œuvre de science, de piété et d'art chrétien. Mademoiselle Houvet y présente dans des notations sobres les sculptures de Chartres relatives à la création, au paradis et à la chute.

G. Lambert, S. J.

A. LEVENE. — *The Early Syrian Fathers on Genesis.* From a syriac ms. on the Pentateuch in the Mingana collection. Londres, Taylor's Foreign Press, 1951, 25 × 19 cm., VIII-352 p.

Du commentaire sur la Genèse en 34 chapitres, M. Levene publie le texte des 18 premiers chapitres qui se terminent sur l'explication de Padan-Aram (*Gen.*, XXVIII, 2). Outre le texte syriaque, on trouve une traduction, des annotations grammaticales, des notes exégétiques procédant à une comparaison entre les conceptions des auteurs syriaques et celles des rabbins à la même époque. L'auteur du manuscrit a emprunté ses explications à une dizaine d'exégètes parmi lesquels les mieux connus sont Théodore de Mopsueste et saint Ephrem. Au sujet de la mort de ce dernier, M. Levene croit trouver une opposition entre McLean qui donne le 9 juin 373 comme la date la mieux attestée et Rubens Duval qui le ferait mourir en 396. Une lecture attentive de la page 335 de la

Littérature syriaque de Duval montre que ce dernier est en parfait accord avec McLean, quand il dit que l'exil de Barsès eut lieu au mois de septembre 373, trois mois après la mort d'Ephrem. Ce qui est vrai, c'est que quatre lignes plus haut il faut lire : « juillet 396, *vingt*-trois ans après la mort de ce Père ». Le travail de M. Levene abonde en détails intéressants dont toute étude de la Genèse fera son profit. Pour ne citer que l'un ou l'autre exemple, on nous rappelle que, si Maimonide et Nachmanide considèrent *berêshit* comme un état absolu, Rashi, Ibn Ezra et R. Levi ben Gershon l'expliquent comme un état construit. Les syriens aussi bien que les rabbins expliquent *merachephet* comme signifiant un mouvement de va-et-vient, mais non l'attitude d'un oiseau couvant ses œufs, opinion attribuée par les Pères grecs et latins à un Syrien anonyme, que l'on soupçonnait être Ephrem. Dans un essai de synthèse, M. Levene montre l'interaction de la pensée chrétienne et de la pensée juive dans la vallée de l'Euphrate durant les cinq premiers siècles au sujet de thèmes tels que la création, la tour de Babel, la vocation d'Abraham, le sacrifice d'Isaac. L'auteur souligne les ressemblances et les oppositions radicales entre les deux exégèses. C'est que, pour le chrétien, l'Ancienne Loi ne fait que préparer la Nouvelle, tandis que pour les Juifs, les livres de l'A.T. constituent une révélation complète, définitive. Ce travail est conduit avec une sympathie pour la foi chrétienne qu'on ne surprend pas en défaut. M. Abraham Levene se réjouit de constater que dans l'œuvre des commentateurs syriens on ne trouve rien qui puisse blesser une âme juive. Il se contente de regretter l'animosité avec laquelle saint Ephrem appelait les Juifs des « vagabonds circoncis » qui s'obstinaient à attendre le Messie et osaient faire des prosélytes parmi les païens. Ceci au reste en dehors du commentaire publié par M. Levene. Il faut souhaiter que l'auteur continue un travail bien commencé. Ces travaux sont de longue haleine, mais leur valeur est durable. Félicitons en terminant la Taylor's Foreign Press de Londres pour la présentation soignée, luxueuse de l'ouvrage. G. Lambert, S. J.

A. Fernandez, S. J. — *Commentario a los libros de Esdras y Nehemias*. Coll. Collectanea Biblica, IV. Instituto Francisco Suarez. Madrid, 1950, 24 × 17 cm., xxiv-460 p.

Ancien Recteur de l'Institut Biblique Pontifical à Rome, ancien professeur du même Institut à Jérusalem, le R. P. André Fernandez fut l'élève du Père Condamin, au temps où le théologat des Jésuites français était réfugié à Cantorbéry; il n'est pas étonnant qu'il ait puisé auprès de ce maître l'amour de la Sainte Ecriture qu'il enseigna durant toute sa vie. Ayant connu personnellement le P. Fernandez durant un séjour de quelques mois à Jérusalem, il nous est agréable de rendre hommage à la sage prudence qui marquait toutes les solutions qu'il proposait, mais aussi à la largeur de vue avec laquelle il envisageait et discutait les problèmes. On constatait chez lui un heureux mélange des tendances plutôt conservatrices, propres à son pays d'origine, et des influences subies au cours d'une formation reçue hors de l'Espagne. Ce sont les caractéristiques que l'on retrouve dans le Commentaire d'Esdras et Néhémie. Ce livre a une histoire. Le manuscrit était achevé au moment où éclata en Espagne la guerre civile. Il resta caché pendant quelque temps chez des amis fidèles, mais finalement il fut détruit avec bien d'autres choses précieuses. Comme l'auteur n'en avait pas d'autre exemplaire, il s'est résolu finalement à recommencer son travail : bel exemple d'une patience qui ne se décourage pas. Le P. Fernandez est au courant de la bibliographie de son sujet, surtout pour la période où fut vivement agitée la question de la succession chronologique Néhémie-Esdras. Au moment où Van Hoonacker se faisait le champion de la nouvelle théorie, le P. Fernandez écrivit dans *Biblica* (1921) un article, où il défendait les vues traditionnelles; sur ce point, l'avenir devait donner raison aux conservateurs (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 758). L'ouvrage n'est pas édité avec le luxe des commentaires de Montserrat, mais il en a la valeur scientifique.
G. Lambert, S. J.

M. Grandclaudon. — *Les livres des Macchabées*. Coll. Pirot & Clamer. La Sainte Bible, VIII, 2e partie. Paris, Letouzey & Ané, 1951, 23 × 15 cm., 240 p.

Travail soigné et consciencieux que celui de M. Grandclaudon, dans ses introductions à chacun des livres, dans ses traductions comme dans ses annotations. Travail d'autant plus méritoire que les commentaires récents sur les livres des Macchabées n'abondent pas comme pour les Psaumes ou les Prophètes. Et ceci est vrai tant de l'exégèse non catholique que des auteurs catholiques. De Knabenbauer (1907) on passe à Bévenot (1931). M. Grandclaudon a utilisé évidemment les travaux importants du P. Abel : *Topographie des Campagnes Macchabéennes* (*Revue Biblique*, 1923-1926) et *Géographie de la Palestine* (Paris, 1933-1938), mais son travail était terminé et avait reçu l'Imprimatur, quand parurent *« Les livres des Maccabées »* du P. Abel, tant l'édition réduite de la Bible de Jérusalem (1948) que la grande édition des « Etudes bibliques ». M. Grandclaudon est le tout premier à regretter de n'avoir pas profité pour son propre travail de l'œuvre monumentale du R. P. Abel. En plus d'un endroit, sa traduction aurait gagné en exactitude et en précision. Ce n'est pas en vain que le P. Abel est l'auteur d'une grammaire du grec biblique. Soit par exemple *I Macch.*, VI, 36 : « Ces cavaliers avaient voyagé avec les éléphants, sans jamais s'en écarter », traduit M. Grandclaudon, tandis qu'on lit dans le P. Abel : « Ceux-ci prévenaient tous les mouvements de la bête et l'accompagnaient partout sans jamais s'en éloigner ». Il nous semble qu'il y a plus qu'une simple nuance comme différence entre ces deux traductions. Remarquons que la version Crampon (1939) disait : « Ces derniers d'avance étaient partout où était la bête; là où elle allait, ils y allaient, et ils ne la quittaient jamais ». Du choc des idées jaillit la lumière, comme aussi de la confrontation de plusieurs versions du même texte. C'est sans doute ce qui justifie la multiplicité et la multiplication croissante des collections de commentaires. Disons donc pour terminer que le travail de M. Grandclaudon remplit bien son rôle dans la collection « La Sainte Bible ». G. Lambert, S. J.

Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem. Editée par des moines de l'abbaye de S. Jérôme, Rome, t. VIII : *Libri Ezrae, Tobiae, Iudith.* Vatican, Libreria editrice vaticana, 1950, 30 × 21 cm., XII-280 p. Prix : 2000 lires.

Cette œuvre de patience et de longue haleine — véritable travail de bénédictins — se poursuit au rythme lent des années : 1926, la Genèse; 1929, l'Exode et le Lévitique; 1936, les Nombres et le Deutéronome; 1939, Josué, Juges, Ruth; 1944, Samuel; 1945, les Rois; 1948, les Chroniques; 1950, Esdras, Tobie, Judith. On annonce comme étant en préparation : Esther, Job, le « Psalterium gallicanum », les livres de Sagesse. Que de labeur accompli déjà, que de labeur encore en perspective pour ces moines anonymes qui n'ont d'autre ambition que de nous rendre aussi parfaitement que possible le travail non moins acharné, non moins persévérant que le leur, accompli par saint Jérôme dans sa solitude de Bethléem, sans parler du riche matériel qu'ils mettent à la disposition de tous les chercheurs qui s'intéressent et s'intéresseront dans l'avenir aux travaux sur la Vulgate latine et son histoire. G. Lambert, S. J.

Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem. T. IX : *Libri Hester et Iob ex interpretatione Sancti Hieronymi cum praefationibus et variis capitulorum seriebus.* Vatican, Libreria editrice vaticana, 1951, 29 × 20 cm., XII-206 p.

Avec une admirable patience et une persévérante ténacité, les moines bénédictins de l'Abbaye Pontificale de Saint Jérôme à Rome poursuivent leur travail d'édition critique de la Vulgate latine. Les voici parvenus à leur neuvième volume contenant les livres d'Esther et de Job. Rappelons que le tome VII a paru en 1948 et le tome VIII en 1950. Le texte latin du livre de Job est précédé de deux prologues où le solitaire de Bethléem défend âprement son œuvre contre ses détracteurs. Un bon connaisseur du livre de Job, appréciant le travail de saint Jérôme, disait : « Quand on compare la Vulgate aux Septante ou à la Peshitto, on s'incline devant l'inestimable supériorité du génie de S.

Jérôme, dont le souci de sauvegarder l'*hebraica veritas* se conciliait avec les exigences de son goût latin » (D h o r m e, *Le livre de Job*, 1926, p. CLXXII). Ce sont là de ces choses qu'il est bon de se rappeler pour apprécier à sa juste valeur le travail de ceux qui, dans l'obscurité et l'anonymat, sans autre ambition que de servir Dieu et son Eglise, s'efforcent de nous rendre le texte de la version latine du grand Docteur, tel qu'il coula de son calame. Ce tome IX a été, par ses auteurs, dédié à la mémoire du Bienheureux Pie X « qui auctoritate sua novam hanc Bibliorum vulgatam editionem instituit eamque sancti Benedicti monachis concredidit ». G. Lambert, S. J.

G. Hölscher. — *Das Buch Hiob.* Coll. Handbuch zum Alten Testament, I. Reihe, 17. Lief. Tubingue, J. B. C. Mohr, 1952, 25 × 18 cm., 102 p. Prix : broché : 7 marks ; relié : 9,50 marks.

Tenant compte de tout le travail exégétique accompli depuis 1937, M. Hölscher donne une seconde édition améliorée de son commentaire de Job. On a loué dans la première édition la précision avec laquelle le texte, souvent difficile à fixer, est étudié et discuté, la vue pénétrante que révèle l'analyse psychologique des discours attribués aux divers personnages mis en scène, l'effort couronné de succès pour imiter dans la traduction allemande le rythme du texte hébreu. En un mot, commentaire remarquable à tous égards. Devant la seconde édition corrigée, nous ne pouvons que souscrire *a fortiori* aux éloges que le P. Charles Huyghe a décernés à la première (cfr *N.R.Th.*, 1938, p. 1123 sv.). G. Lambert, S. J.

A. Gelin, P.S.S. — *Jérémie.* Coll. Témoins de Dieu, 13. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 19 × 12 cm., 198 p. Prix : 330 frs. franç.

Dans l'introduction à cette étude qui veut être avant tout une biographie psychologique de Jérémie, l'auteur, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, évoque la mémoire de ses maîtres et prédécesseurs, M. Podechard et M. Chaine, deux noms bien connus de l'exégèse française. C'est M. Chaine qui devait écrire cette biographie : une mort prématurée ne lui a pas permis de réaliser ce projet. Quant à M. Podechard, il a dirigé la thèse de doctorat de M. Albert Gelin sur « Les moyens de persuasion de Jérémie et leurs résultats » (1928). Ceci revient à dire que M. Gelin était spécialement désigné pour entreprendre l'étude psychologique qui vient enrichir l'intéressante collection des « Témoins de Dieu », d'autant plus que le même auteur vient de donner la traduction du livre de Jérémie dans la « Bible de Jérusalem ». Cette longue fréquentation du prophète d'Anatôt permet à M. Gelin de comprendre à merveille ses états d'âme et de montrer comment, avec Jérémie, le prophétisme atteint un sommet. L'auteur nous annonce que son étude n'est que la première d'une trilogie qui contiendra en outre « Les Pauvres de Yahvé » et « Les Pionniers de la Restauration ». Par ces trois opuscules, il espère faire apparaître dans tout son relief la place éminente que Jérémie occupe dans le Judaïsme. Ce n'est pas la moindre gloire du prophète que d'avoir été une des plus pures préfigurations du Christ, d'avoir non seulement prédit la Nouvelle Alliance, mais de l'avoir préparée en s'efforçant d'intérioriser la religion d'Israël. Jérémie est un émouvant « témoin de Dieu » et son message est toujours actuel et bienfaisant pour nos âmes. G. Lambert, S. J.

H.-J. Kraus. — *Die Königherrschaft Gottes im Alten Testament.* Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 13. Tubingue, Mohr (Paul Siebeck), 1951, 24 × 16 cm., XII-155 p. Prix : 15 marks.

Nouvel essai d'explication des « Psaumes d'intronisation de Jahvé ». Il s'agit des psaumes 47, 93, 96, 97, 98, 99, qui ont fait l'objet, dans cette Revue, d'une étude de M. A. Feuillet, P.S.S. : « Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh » (*N.R.Th.*, 1951, p. 244-260, 352-363). M. Kraus est pleinement d'accord avec M. Feuillet pour rejeter les thèses de Mowinckel et de l'Ecole d'Upp-

sala sur l'existence en Israël à l'époque préexilienne d'une fête d'intronisation de Jahvé, à l'instar de la fête babylonienne de l'intronisation de Marduk. Il est très intéressant de constater la vive réaction d'un disciple de G. von Rad et M. Noth contre les interprétations mythiques mises à la mode par Mowinckel et reprises par Engnell, Widengren et Bentzen. Il est réconfortant de voir l'exégèse protestante allemande abandonner les excès des écoles comparatistes en histoire des religions et, tout en reconnaissant les influences étrangères subies par le milieu biblique, revendiquer l'originalité de la pensée religieuse d'Israël et la transcendance absolue du Dieu qui s'est manifesté à son peuple choisi. Pas plus que M. Feuillet, M. Kraus n'admet complètement les conceptions de Gunkel. Si M. Feuillet rejette comme forcés les rapprochements tentés par Gunkel entre l'intronisation des rois d'Israël et les psaumes relatifs à l'établissement du règne de Jahvé (ce qui est l'explication première de Gunkel), M. Kraus rejette à son tour la seconde explication essayée par le même Gunkel après la publication retentissante des études de Mowinckel : une fête de l'intronisation de Jahvé aurait été introduite à Jérusalem peu avant l'exil, mais elle n'aurait pas eu d'existence officielle et n'aurait pas pénétré profondément dans la conscience du peuple. Par contre, un point important sur lequel Gunkel, Feuillet et Kraus sont d'accord, c'est que les chants d'intronisation de Jahvé comme disent les exégètes allemands (les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh, comme s'exprime l'exégète français), sont tous postexiliens et d'ailleurs fortement influencés par le Deutéro-Isaïe. Où est alors la différence entre la position de M. Feuillet et celle de M. Kraus? Elle se trouve surtout dans le fait que M. Feuillet rejette le postulat introduit par Gunkel de l'origine cultuelle des Psaumes, alors que M. Kraus reste persuadé qu'il faut chercher dans le culte d'Israël l'origine de nombreux psaumes, y compris ceux qu'il appelle les chants d'intronisation de Jahvé. De là découle une autre différence capitale : M. Feuillet veut expliquer l'origine des psaumes eschatologiques du règne par l'influence littéraire des écrits du Deutéro-Isaïe. Pour M. Kraus, il s'agit d'une influence beaucoup plus profonde de la prédication du grand prophète de l'exil sur la foi, la vie religieuse et le culte de la communauté juive postexilienne. M. Kraus est profondément persuadé (et qui oserait lui donner tort sur ce point?) que les grands événements qui ont marqué l'intervention de Dieu dans l'histoire d'Israël n'ont pas pu ne pas avoir leur répercussion sur le culte et la vie liturgique du peuple élu. Fort de cette conviction, l'exégète allemand estime qu'on n'a pas pu ne pas célébrer dans le culte la grande intervention par laquelle Jahvé avait délivré son peuple de l'exil de Babylone et l'avait ramené dans la Sainte Sion, sous les regards émerveillés des nations. Il estime que la communauté juive a vu dans ces circonstances historiques une manifestation de la domination royale de Jahvé d'un caractère tellement extraordinaire qu'elle n'a pas hésité à la considérer comme le début de la phase finale de l'histoire. D'où l'origine de ces psaumes où M. Feuillet ne veut voir que des chants eschatologiques du règne de Yahweh, alors que M. Kraus y trouve des hymnes rappelant chaque année dans le culte comment Jahvé a fait sa rentrée royale dans Sion au retour de l'exil de Babylone et comment il s'est montré en ces circonstances le roi de toute la terre. Le caractère eschatologique de ces hymnes leur vient de ce que les événements merveilleux du « second exode » ont donné à la communauté juive la certitude que les derniers temps étaient commencés. On voit en même temps pourquoi M. Kraus maintient pour ces psaumes l'appellation de « psaumes d'intronisation de Jahvé », alors que M. Feuillet les considère simplement comme des « psaumes eschatologiques du règne ». M. Kraus a estimé qu'on ne supprime que ce qu'on remplace : au lieu de la fête mythique de l'intronisation de Jahvé imaginée par Mowinckel, il croit retrouver les indices d'une « fête royale de Sion » dont il s'efforce de suivre l'histoire et les transformations aussi bien à la période préexilienne qu'à l'époque qui suit le retour de l'exil babylonien. Nous ne dirons pas que l'existence de cette fête s'impose avec certitude. Contentons-nous de constater qu'avec beaucoup de patience et de sagacité l'auteur a rassemblé assez d'indices pour créer une sérieuse probabilité. Il a au moins le mérite d'être resté rigoureusement à l'intérieur des faits et des textes qui lui étaient fournis par l'Ancien Testament, sans chercher des parallèles mythiques à Babylone ou ailleurs.

De plus, chemin faisant, c'est une véritable histoire du règne de Dieu qui est esquissée par M. Kraus. Ce n'est pas le moindre mérite de son étude et lui-même s'en est rendu compte, comme en fait foi le titre qu'il a choisi. Quant à l'histoire de la « fête royale de Sion », elle est dans le livre de M. Kraus comme l'aimant autour duquel viennent s'ordonner tous les éléments qui doivent servir à composer une histoire du « règne de Dieu dans l'Ancien Testament ».

G. Lambert, S. J.

M. Th. Gadala. — *Le féminisme de la Bible.* T. II. Paris, Geuthner, 1951, 24 × 19 cm., 118 p. Prix : 750 frs franç.

C'est le second tome d'un ouvrage dont nous ne connaissons pas la première partie. C'est peut-être sans importance, car cette seconde partie semble se suffire à elle-même. Ce sont des pages écrites par une Juive à la gloire de quelques figures de femmes immortalisées par la Bible. Nous voyons défiler successivement Deborah et Jahel, la fille de Jephté, Ruth et Noémi, Dalila, Anne, mère de Samuel, les trois femmes de David, Michal, Abigaïl et Bethsabée, la Reine de Saba, les reines idolâtres Jézabel et Athalie, enfin Judith et Esther. L'auteur fait œuvre de poète plus que d'historien. Elle part des textes bibliques pour présenter ses héroïnes, mais elle éclaire ces textes par des emprunts faits indistinctement aux littératures juive, arabe, chrétienne, ancienne, moderne. Bref, l'œuvre d'une juive comprenant ses sœurs de race, comprenant l'éternel féminin, et désireuse de chanter ce que fut le rôle de la femme dans la Bible. Le livre est dédié à tous ceux qui hors de la mêlée des religions et des races se passionnent pour la légende et l'histoire. Point de vue bien humain sans doute, mais après tout décevant à force de n'être qu'humain. Combien autrement réconfortants ces vieux livres pleins de charme et de poésie qui nous montrent dans la galerie des femmes célèbres de l'Ancien Testament une préfiguration de celle qui est bénie entre toutes les femmes.

G. Lambert, S. J.

BYZANTINISME

E. Stein. — *Histoire du Bas-Empire.* De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien, t. II. Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 23 × 16 cm., xxxiv-900 p. Prix : 550 frs.

Le présent volume est le deuxième d'un ouvrage qui aurait dû, dans l'idée de son auteur, en compter trois. Le premier parut en allemand, en 1928. Il racontait les événements écoulés depuis l'avènement de Dioclétien (284) jusqu'à la fin de l'Empire d'Occident (476). Le deuxième, l'actuel, écrit en français, étend la narration sur les quatre règnes qui se succédèrent depuis la fin de l'Empire d'Occident jusqu'à la mort de Justinien (565). Un troisième, enfin, non prévu initialement, mais imposé par l'abondance des matières, aurait dû poursuivre le récit jusqu'à la mort d'Héraclius (641). Ces dates extrêmes (284-641) ne sont pas arbitraires aux yeux de Stein, elles expriment son opinion sur les caractères généraux de l'évolution de l'Empire romain d'Orient. Elles délimitent, à ses yeux, la période de transition marquée de la double empreinte de la romanité décadente et des éléments fondamentaux du byzantinisme naissant (christianisme, hellénisme et orientalisme), qui transforma peu à peu la partie orientale de l'empire en Byzance.

Le présent volume n'embrasse donc, dans son exposé de 900 pages, que moins d'un siècle. Et même, combien inégalement pèse dans la balance de l'historien chacun des quatre règnes analysés ! A Zénon (476-491) ne sera consacré qu'un chapitre, à Anastase (491-518) trois (car il a bien fallu tenir compte de son rival occidental l'arien Théodoric, maître et organisateur de l'Italie, le plus grand politique de son temps après Justinien, en tout cas un des plus grands du monde germanique), à Justin enfin (518-527) un seul chapitre encore. A ces cinq chapitres préliminaires, font suite les huit chapitres consacrés à Justinien et à son époque, et de surplus ces chapitres sont les plus longs (p. 275-

780). Ce schème matérialise déjà la perspective, dans laquelle l'ouvrage a été écrit, à savoir, celle du règne de Justinien.

Nulle part cependant il ne peut s'agir d'une histoire *per summa capita* : les événements, les institutions, les rouages politiques, administratifs, économiques, que Stein d'ailleurs connaissait admirablement, les personnages sont étudiés et passés au crible de la critique aussi loin que le matériel d'étude s'y prête. Un fait entre beaucoup d'autres révèle cette acribie de la recherche. Vingt-six excursus groupés en plus de 60 pages terminent l'ouvrage. Ils ne sont en réalité que des notes trop longues et portant sur des points trop éloignés du thème principal pour pouvoir être insérés au bas des pages dans le corps du récit. Pour donner quelque idée de leur contenu, je cite les titres des premiers : A. Les préfets du prétoire d'Orient 476-565; B. Le tremblement de terre de 478; C. Sur le « prior senatus » de Constantinople; D. Théodoric savait-il écrire? etc. On le voit : dès que Stein se trouvait en face d'un problème, même des plus minimes et d'importance accessoire dans une *Histoire générale,* il ne pouvait résister à sa fougue de chercheur et de critique : toute énigme entrevue devait être examinée et résolue. Cette passion de la recherche précise a sans doute alourdi l'allure générale du récit et estompé fortement les lignes de faîte; mais les érudits sauront tout de même gré à Stein de leur avoir mis sous les yeux tant et tant d'études de détail, même si leurs propres vues ne s'accordent pas en tous points avec les siennes.

Stein avait aussi une vision trop claire et trop juste de l'histoire du Bas-Empire pour ne pas donner dans son ouvrage au facteur religieux sa juste place et même une place de choix. Le problème religieux a été un des facteurs dominants de cette époque. Non seulement le christianisme en a marqué la civilisation profondément et définitivement, mais les querelles religieuses y ont fréquemment alors dominé la politique impériale et forcé ses décisions. Stein lui-même ne compterait-il pas volontiers l'empereur Anastase « parmi les plus grands empereurs si sa politique religieuse ne s'était révélée très préjudiciable aux intérêts de l'Etat » (p. 217). Et après le retournement complet de politique survenu à l'avènement de Justin I^er^, et où Justinien paraît déjà avoir joué un rôle presque dominant, c'est la politique religieuse de Justinien, secrètement contrebattue par Théodora, qui fixera plus que tout autre l'attention de l'historien. Catholique de croyance, mais imbu d'un césaro-papisme qui ne connaissait aucune limite ni dans ses prétentions ni dans son action, l'empereur ne ménagea pas plus l'Eglise de sa croyance que les hérétiques. « Il est, je crois, le seul prince qui ait persécuté toutes les communautés religieuses de son Empire, sans excepter celle dont il se réclamait lui-même » (p. 279)... « quant au catholicisme et à la papauté, la tyrannie corruptrice et violente qu'il fit peser sur eux, le traitement indigne qu'il n'hésita pas à infliger aux souverains pontifes, font de son règne une des pages les plus sombres de l'histoire ecclésiastique » (p. 280). Ce verdict est bien de la frappe de Stein, dans son radicalisme de jugement et d'expression. En fait faudrait-il sans doute le nuancer quelque peu. S'il y eut du mauvais, du très mauvais même, sous ce règne, tout ne fut pas de qualité si détestable. Stein n'intitule-t-il pas lui-même un de ses chapitres : L'âge d'or de la littérature byzantine, où la part des auteurs ecclésiastiques est marquante?

Ernest Stein n'a pas eu le bonheur de présider lui-même à la publication de son volume. Le destin, qui tant de fois le frappa durement en sa vie, ne devait pas lui laisser cette suprême joie. C'est au dévouement d'un ami et collaborateur éprouvé, le Prof. Palanque, d'Aix-en-Provence, que l'œuvre doit d'avoir vu le jour. Telle quelle, et malgré les imperfections de détail dont la fin surtout est quelque peu affectée, elle constitue un Mémorial légué par Stein lui-même à la postérité, d'après lequel elle pourra au mieux reconnaître et apprécier ses talents et les traits dominants de son caractère. En fait, aucune œuvre de Stein ne peut être victorieusement comparée à celle-ci, ni par l'envergure du sujet, ni par la densité du texte, ni par la maturité du jugement. Bâtie en matériaux patiemment recueillis et accumulés, soigneusement taillés et aboutis, l'*Histoire du Bas-Empire* est une construction d'une solidité assurée et qui en impose. Les curieux ne se dirigeront pas vers ce monument de science pour s'y distraire, mais bien les érudits pour s'y instruire. Il est le reflet typique

du savant qui le conçut : Stein était un maître inflexible, inaccessible à l'ambition de plaire, avide de vérité, tout adonné à sa conquête, toujours soucieux d'instruire, de juger et de trancher. Ch. Martin, S. I.

A. A. Vasiliev. — *Justin the first.* An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Coll. Dumbarton Oaks Studies, 1. Cambridge, Harvard University Studies ; Londres, Cumberledge, Oxford University Press, 1950, 24 × 17 cm., viii-440 p. Prix : 6 $, 40 sh.

Il n'est pas sans intérêt de mettre en parallèle du chapitre que Stein a consacré à l'empereur Justin l'ouvrage entier que Vasiliev lui a dédié, comparaison d'autant plus intéressante que les auteurs n'ont pas eu connaissance de leurs recherches et conclusions réciproques. Pour ce qui est du développement général, la manière dont Vasiliev a conçu son sujet se rapproche fort de celle de Stein. L'histoire politique intérieure et extérieure, administrative, religieuse, économique, sont traitées également chez l'un et l'autre. Il serait aussi difficile de trouver entre les deux narrations des divergences vraiment sensibles de pensée ou de jugement. Et pourtant, les deux études sont bien originales et Vasiliev peut, sans appréhension, tenir pour largement dépassé le souhait modeste qu'il avait exprimé dans sa préface, de ne pas voir son œuvre rejetée au vieux papier par l'apparition de l'ouvrage de Stein qu'il savait toute proche. Comment s'en étonner d'ailleurs ! Stein ne pouvait, en cinquante pages et dans le cadre d'une histoire générale, ni approfondir ni présenter aussi largement que son confrère les événements écoulés sous le règne de Justin. Ainsi les deux premiers chapitres de Vasiliev sur les sources de cette histoire et sur la vie de Justin avant son accession au trône impérial n'ont pratiquement pas d'équivalent chez Stein. Les synodes qui à Constantinople, Jérusalem, Tyr, Apamée et ailleurs préparent ou soulignent la réconciliation des Eglises, sont racontés en moins de dix lignes chez Stein et prennent de nombreuses pages chez Vasiliev (p. 146-160) ; de même pour le voyage des légats à Constantinople en 529 (Vasiliev, p. 168-175). Par contre, Stein nous paraît avoir mieux mis en relief que l'Egypte monophysite parvint à se soustraire complètement à la restauration catholique et que ce fait capital permit au monophysisme par la suite, sous Justinien lui-même, de surmonter la crise qui l'avait frappé. Dans la manière de juger les hommes et les événements Stein nous paraît plus favorable à la papauté. Il souligne que le pape Hormisdas montrait bien plus de clairvoyance, même politique, que Justin et surtout Justinien, lorsqu'il réclamait une action plus énergique de leur part contre les monophysites d'Egypte. Tandis que Stein condamne cette faiblesse gouvernementale qui devait par la suite valoir à l'empire la perte de l'Egypte, Vasiliev a plutôt tendance à l'excuser. Vasiliev est aussi fort loin de voir, dans la soumission du patriarche Jean de Constantinople au pape Hormisdas, un triomphe pur et simple. A ses yeux triomphe sans lendemain, ou triomphe sur le papier, car il ne supprimait aucunement le problème essentiel qui était le retour des monophysites à l'unité. Certes ces raisons limitent peut-être la portée *pratique* du geste accompli par le patriarche en signant le *libellus* mais il nous est difficile de croire cependant que l'événement n'ait pas marqué nettement la reconnaissance par le patriarche et le gouvernement impérial, c'est-à-dire par Justin et Justinien, du principe de la primauté romaine universelle en ce qui concernait les affaires religieuses. Or ce point n'était-il pas plus essentiel encore que le retour à l'unité des Monophysites? L'ouvrage de Vasiliev, écrit aux Etats-Unis, utilise largement la littérature sur le sujet parue dans ce pays, tout comme les auteurs russes qui sont évidemment très familiers à l'auteur. Ce fait donne à sa bibliographie et à son exposé un intérêt supplémentaire. Ch. Martin, S. I.

O. G. von Simson. — *Sacred Fortress. Byzantine Art and Statecraft in Ravenna.* Chicago, The University of Chicago Press, 1948, 29 × 23 cm., xvi-150 p. Prix : 10 dollars.

Bien que l'ouvrage de von Simson soit surtout consacré à l'étude artistique

des trois grands monuments de Ravenne, San Apollinare in Classe, San Apollinare Nuovo, San Vitale, il comporte un aspect d'ordre plus général qui nous fait joindre son examen à celui des précédents ouvrages. L'auteur étudie surtout ces monuments dans l'ambiance politique, culturelle et religieuse de l'époque où ils furent construits, c'est-à-dire la période contemporaine à celle que décrit précisément Stein dans son ouvrage, le sixième siècle et particulièrement le règne de Justinien. Or Ravenne a été à cette époque le point de rencontre des rivalités entre arianisme et catholicisme, entre germanisme et byzantinisme, et enfin même entre Rome et Byzance chrétiennes. C'est l'incidence de ces données que l'auteur a voulu surtout souligner, en particulier la politique d'assimilation religieuse et culturelle menée fort habilement par l'évêque Maximien pour rallier les habitants de sa ville épiscopale, autrefois rattachés à l'obédience romaine, à l'influence byzantine et en particulier à l'influence politique de Justinien, auquel il était tout dévoué. Ces monuments sacrés d'une incomparable richesse et majesté, d'une élévation religieuse rarement atteinte et tout empreints de la spiritualité et de la liturgie de Byzance se présentaient donc dans la politique impériale comme de véritables forteresses religieuses et artistiques destinées à maintenir et à étendre aux marches de l'Ouest la pénétration religieuse, culturelle et politique de Byzance. C'est ce point surtout que l'auteur s'est plu à établir et à souligner par l'analyse des principaux personnages paraissant sur la scène, Justinien, l'évêque Maximien, le grand argentier Julien, par l'analyse surtout des monuments eux-mêmes, de leurs caractéristiques architecturales et religieuses, leurs cérémonies et leurs liturgies, etc. L'œuvre est donc une œuvre originale et qui de ce fait retient l'attention. Certains points de détails paraîtront contestables. Ainsi, p. 63 : les citations de saint Jean, XIV, 9 et X, 30 : *Qui videt me videt et Patrem, Ego et Pater unum sumus,* ne sont pas à notre avis à mettre en rapport avec le théopaschitisme. Ce sont des citations classiques dans la lutte anti-arienne. On pourra aussi facilement renvoyer dos à dos l'auteur et Stein quand le premier écrit (p. 6, col. 2 haut) : « We must assume that Julianus was a great functionary of the Empire, employed in Ravenna, to use a felicitous phrase of Mgr Testi-Rasponi, as the « long arm » of Justinian himself », et le second (p. 459, n. 7) : « Je passe outre aux fantaisies ignorantes de Testi-Rasponi, qui... fait de Julien un fonctionnaire de la Cour impériale et homme de confiance de Justinien, chargé par celui-ci de diriger les constructions de Ravenne ». Laissons à d'autres le soin de relever minutieusement les peccadilles de ce genre, et remercions plutôt l'auteur pour son étude, que clôture, la chose mérite une mention spéciale, une série de 48 photos vraiment réussies des monuments religieux de Ravenne. Ch. Martin, S. I.

L. Bréhier. — *Le monde byzantin.* T. II : *Les institutions de l'empire byzantin.* T. III : *La civilisation byzantine.* Coll. Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité, 32bis et 32ter. Paris, Michel, 1949-1950, 21 × 14 cm., 632 et XXVI-628 p. Prix : 900 et 1100 frs. franç.

Ces deux volumes font partie de la vaste synthèse en trois volumes sur le monde byzantin que M. L. Bréhier a présentée dans la collection *L'Evolution de l'Humanité.* Tandis que le premier volume était consacré à l'*Histoire* de Byzance depuis la séparation des deux empires, d'Occident et d'Orient, en 395, jusqu'à la chute définitive de Constantinople en 1453, le second et le troisième, que nous présentons aujourd'hui, décrivent respectivement les *Institutions* et la *Civilisation.* Des Institutions, la première en ordre hiérarchique et en importance, la clef de voûte du système était l'empereur. Un chapitre entier a été consacré à rechercher et établir les sources de ce pouvoir impérial, son rôle civil et religieux, ses prérogatives, son minutieux protocole, on pourrait presque dire la liturgie de son culte. Byzance fut aussi une société perfectionnée où les rouages de l'administration atteignirent un degré de complication nulle part atteint ailleurs à la même époque. L'empire héritait des traditions administratives romaines et l'harmonie de leur développement fut encore accentuée par une stabilité institutionnelle de plus de dix siècles. Les différents aspects de cette

administration ont tour à tour été décrits par Bréhier. Autour de l'empereur les dignitaires impériaux : l'administration centrale, les titres de la nobilitas, puis les charges et les fonctions publiques, l'administration des villes et des campagnes, de la capitale et des provinces, l'armée, la marine, les finances, la justice, la diplomatie ; bref, pour tout ce qui est de l'armature institutionnelle et administrative, Byzance paraît n'avoir rien eu à envier à un état moderne. Ce tableau présente d'ailleurs souvent des ombres ou des obscurités, car les sources restent fréquemment silencieuses, ou leur interprétation est malaisée, par suite de l'évolution perpétuelle des charges et de leur terminologie. Bréhier n'a pas hésité non plus à accorder aux institutions ecclésiastiques un livre entier. Avec raison d'ailleurs, car l'Eglise constituait aussi à Byzance une fonction institutionnelle de l'empire, son statut était légalement fixé, ses patriarches officiellement constitués et reconnus, son activité protégée (souvent aussi surveillée ou jugulée). Le dernier chapitre, consacré aux monastères, trouve sa légitimation dans l'importance et le rôle hors-pair non seulement religieux mais même politique, du monachisme byzantin. — Tandis que pour son premier volume, et dans un degré moindre déjà pour son second, l'auteur disposait de nombreux ouvrages d'ensemble et d'une multitude de travaux d'approche, ce précieux appoint lui a fait notablement défaut pour la mise sur pied du troisième. Les mœurs et la civilisation byzantines n'avaient pas encore trouvé jusqu'à présent leur historien d'ensemble. On considérerait donc assez volontiers ce dernier volume comme le plus neuf et le plus original des trois. Ici encore tous les éléments fondamentaux de la civilisation byzantine sont passés en revue, d'une manière forcément brève d'ailleurs, vu leur masse. Mais ils sont suffisamment évocateurs pour faire revivre d'une manière très colorée le milieu, les usages, l'allure générale de la civilisation byzantine : vie à la cour, vie urbaine, vie à la campagne, vie privée (vêtements, repas, bains, mobilier, habitations, relations, etc.), vie économique, industrielle et commerciale, vie spirituelle, vie intellectuelle, ce vaste panorama déroule l'incroyable variété de ses tableaux et donne de la civilisation byzantine l'idée la plus flatteuse. Le dernier chapitre surtout aborde les splendeurs des arts et des sciences cultivés à Byzance, la philosophie et les sciences, l'enseignement, la littérature, la poésie, la peinture et la miniature, etc. L'esprit reste confondu devant ce génie si éthéré dont l'influence marque si profondément pendant de longs siècles l'Orient et l'Occident, bien au delà des limites de l'empire, le monde slave et l'Italie en particulier. La synthèse réalisée par M. Bréhier est un véritable monument où l'érudition et les talents d'exposition exceptionnels de l'auteur ont trouvé le plus large champ d'accueil. Monument aussi élevé à la gloire des études byzantines : elle constitue un résumé des conquêtes pacifiques accomplies par cette discipline relativement jeune dans les soixante années de son prodigieux développement. Il y a cinquante ans, un tel ouvrage eut été impensable. Mais qu'aujourd'hui la collection de l'*Evolution de l'Humanité* consacre au monde de Byzance trois volumes (32, 32bis et 32ter) quand dans son plan primitif un seul lui était réservé, marque assez clairement la place que cette civilisation splendide a finalement réussi à conquérir dans l'estime des meilleurs juges. Nous ne pouvons que nous en réjouir.

Ch. Martin, S. J.

Kleinasien und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Altertumskunde und Kunstgeschichte. Coll. Istanbuler Forschungen, 17. Berlin, W. de Gruyter & C°, 1950, 28 × 22 cm., 162 p. et 67 planches. Prix : 86 marks.

Les études rassemblées dans ce recueil ont pour aire géographique l'Asie-Mineure et Constantinople, et se rapportent à l'archéologie grecque, à l'histoire des religions, grecque ou islamique, et enfin à l'archéologie chrétienne byzantine. Elles furent présentées en 1944 à M. Martin Schede, Président du Deutsches Archaeologisches Institut à l'occasion de ses soixante ans mais ne purent être publiées que récemment. Le volume forme un bel ensemble de contributions scientifiques, et dotées d'une riche illustration (67 pl.). Citons parmi les plus rapprochées de nos matières : G. Bruns, Fragen zum Kopfschmuck kleinasiatisch-jonischer Priesterinnen (p. 30-34). A. von Gerkan, Zum Heiligtum

Apollon Delphinios in Millet (p. 35-40). J. Kollwitz, Ein spätantike Statuette aus Tyrus (p. 51-53) : Décrit une statuette du Bas-Empire retrouvée dans les ruines des environs de la cathédrale bâtie par les Croisés à Tyr. Il semble qu'il s'agisse d'un fragment d'une statue murale du Christ ou d'un Apôtre. — A signaler aussi les deux articles importants sur l'Agora de Smyrne dont les ruines actuellement conservées nous reportent au milieu du II[e] et au III[e] siècle après J.-C., donc à l'époque chrétienne de cette ville, très tôt pénétrée de christianisme. L'un de ces articles, celui de J. Keil, Die Inschriften der Agora von Smyrna (p. 54-68), décrit les inscriptions qui y furent retrouvées, et le second, celui de R. Naumann et S. Kantar, Die Agora von Smyrna (p. 69-114), fait rapport sur les fouilles exécutées à cet endroit entre 1932 et 1941 (principalement sur l'emplacement de la basilique). Trois articles enfin se rapportent à la ville de Constantinople, celui de G. Rodenwaldt, Stackelbergs Panorama von Konstantinopel (p. 132-136), sur une aquarelle du baron Otto Magnus von Stackelberg, léguée à l'Institut archéologique allemand, donnant une vue panoramique de la ville de Constantinople aux premières années du XIX[e] siècle; celui de A. M. Schneider, le spécialiste de l'archéologie et topographie de Byzance, Regionen und Quartieren in Konstantinopel (p. 149-158), sur les quatorze régions ou districts de la ville de Constantinople et leur disposition géographique respective; enfin, celui de M. Wegner, Zwei oströmische Bildwerke (p. 159-161), qui compare deux têtes sculptées provenant l'une de Constantinople, l'autre d'Ephèse, que l'auteur daterait volontiers, la première, de l'époque constantinienne, et la seconde de l'époque de Justinien. Ch. Martin, S. J.

Mélanges Henri Grégoire. T. II. Coll. Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, X (1950). Bruxelles, Secrétariat des Editions de l'Institut (136, av. Louise), 1950, 25 × 17 cm., LXVII-732 p. Prix : 600 frs.

Nous avons annoncé l'an dernier le premier volume des *Mélanges Henri Grégoire* (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 329). Le second volume forme le tome X de l'*Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* de l'Université libre de Bruxelles. Outre l'imposante bibliographie du jubilaire qu'a rassemblée M. Mathieu, l'hommage comprend cinquante et un articles en 726 pages de textes. Il faut donc choisir dans cette masse sans même pouvoir l'analyser, faute de place, ce qui nous paraît du plus grand intérêt pour nos études théologiques ou philosophiques. P. Peeters, Hypatius et Vitalien. Autour de la succession de l'empereur Anastase (p. 5-51); S. Der Nersessian, La « Fête de l'Exaltation de la Croix » (p. 193-198); E. De Strycker, Les témoignages historiques sur Socrate (p. 199-230); R. H. Dolley, The Date of the St. Mokios attempt on the Life of the Emperor Leon VI (p. 231-238); F. L. Ganshof, Note sur les origines byzantines du titre « Patricius Romanorum » (p. 261-282); F. Halkin, Un nouveau synaxaire : le ms. gr. lit. d. 6 de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford (p. 307-328); L. Herrmann, Claudius Antonius et la crise religieuse de 394 ap. J.-C. (p. 329-342); J. Kallipolitis, Une épitaphe chrétienne de Béroia (p. 357-360); J. R. Palanque, Les Préfets du prétoire de Constantin (p. 483-491); R. Pettazzoni, La progenie del Sole (p. 493-500); A. Piganiol, Sur quelques passages de la *Vita Constantini* (p. 513-518); Γ. Σωτηρίου, Ἐγκαυστικὴ εἰκὼν τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου τῆς Μονῆς Σινᾶ (p. 607-610); J. H. Waszink, The Dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum (p. 639-653); Th. Witthemore, A Processional Byzantine Cross (p. 655-658); M. Xyngopoulos, Une icone de l'époque des Comnènes (p. 659-665); J. Lévy, Notes d'histoire hellénistique sur II Macchabées (p. 681-699). Le nombre et la variété des contributions ici relevées : histoire générale, histoire ecclésiastique, hagiographie, liturgie, archéologie chrétienne, montre surabondamment l'inférence de l'élément religieux dans la vie et la civilisation de Byzance et proclame une fois de plus l'impossibilité de les dissocier dans la recherche scientifique. Terminons enfin en signalant qu'un troisième volume d'hommage sera bientôt remis au Prof. Grégoire, dont nous espérons pouvoir aussi présenter les contributions à nos lecteurs. Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

H. Diels. — *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und deutsch. 6e édit. par W. Kranz. T. I, Berlin-Grunewald, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951, 23 × 16 cm., XII-504 p.

Comme autrefois la quatrième, la sixième édition se contente de reproduire la précédente corrigée de ses fautes d'impression et augmentée d'un appendice pour chaque volume (pour le premier, pp. 483-504). Vu l'espace dont on y disposait, on a dû se contenter d'indiquer, en tête du supplément relatif à chaque chapitre, les études les plus importantes parues depuis quinze ans.

Les œuvres portant sur les Présocratiques en général sont groupées dans la préface de cette édition : Zeller-Mondolfo II (1938); W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*[2] (1942); W. Jaeger, *The Theology of the early greek philosophers* (1947); Br. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (1948); O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (1945); M. Grünwald-E. Howald, *Die Anfänge der abendländische Philosophie* (1949); W. Capelle, *Die Vorsokratiker*[3] (1940); H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy* (1935); F. Heinimann, *Nomos und Physics* (1945). Cette seule énumération montre l'importance des travaux dont il faudrait tenir compte dans l'interprétation des *Fragments*. On doit les nouveaux appendices principalement à la collaboration de H. Cherniss, H. Fränkel, P. Friedländer, Br. Snell et surtout au R. P. Saffrey, O.P. Les préfaces de la 1re (1903), 2e (1906), 4e (1922) et 5e édition (1934-37) sont reproduites. On s'y reportera avec intérêt.

Certes Diels ne pouvait soupçonner que son livre, que maniaient effectivement en 1904 presque tous les auditeurs de ses cours, verrait un jour s'adjoindre un « Companion to the Presocratic Philosophers » (1946) et même une « Ancilla » (1948). Se borner à ces derniers guides serait sans doute peu conforme aux intentions du grand philologue. J. Gilbert, S. J.

Plotini Opera. T. I : *Porphyrii vita Plotini. Enneades I-III.* Édités par P. Henry et H. R. Schwyzer. Coll. Museum Lessianum. Série Philosophique, 33. Paris, Desclée De Brouwer & Co; Bruxelles, L'Édition Universelle, 1951, 25 × 18 cm., LVIII-420 p. Prix : 400 frs belges.

Amené par ses travaux à faire des vérifications dans les manuscrits de Plotin, le P. Henry dut conclure, il y a près de vingt ans, que les éditions récentes ne méritaient aucune confiance. Il fallait tout d'abord éliminer un bon nombre de manuscrits sans valeur en distinguant les manuscrits-sources des copies faites sur des modèles encore existants. On photographia ensuite tous les manuscrits-sources. La tradition indirecte fut aussi mise à profit, spécialement la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. A cet énorme labeur nous devons les *Etudes Plotiniennes* : I. *Les états du texte de Plotin* (1938). II. *Les manuscrits des Ennéades* (1941; 2e éd., 1948). Le tome premier des *Ennéades* est dû à une étroite collaboration du P. Henry avec le professeur H. R. Schwyzer de Zurich. Leur Préface latine sera consultée attentivement pour apprécier la valeur respective des éditions modernes. Le jugement porté sur les travaux parus au cours du dernier siècle est fort sévère. « Parmi les éditions complètes la meilleure serait celle de Creuzer et Moser (Oxford, 1835), des éditions postérieures une plus récente vaut toujours moins qu'une plus ancienne. » En tout cas, il faut reconnaître chez tous une grande négligence de la tradition manuscrite à côté d'une étrange liberté frisant l'arbitraire dans l'interprétation et la correction du texte. Sans doute la difficulté de la pensée de Plotin explique-t-elle — sans les justifier — ces efforts d'aménagement, d'harmonisation. On aurait pu se rappeler qu'il s'agissait de la mise par écrit d'un enseignement oral peu préoccupé d'élégance littéraire (cfr *Vie de Plotin*, 8). Ce n'était donc pas le lieu d'« atticiser » pareil texte peu soucieux de syntaxe régulière et où de fortes ellipses ne devaient pas surprendre.

Le travail des éditeurs montre que dans son ensemble le texte original a été fort bien conservé. L'intérêt des extraits cités par Eusèbe est dans la concordance étonnante de deux recensions différentes publiées par des disciples immédiats peu après la mort de Plotin.

Parfois les éditeurs indiquent comment ils comprennent un texte obscur. Ils n'admettent qu'assez rarement de conjecture. Un apparat critique extrêmement clair malgré son extraordinaire richesse permet d'apprécier le zèle et la compétence que l'imprimeur Duculot a consacrés à faire de cette édition un chef-d'œuvre typographique. On connaît le renouveau d'intérêt pour le principal représentant de la philosophie hellénistique que M. Bréhier a pu, en 1950, qualifier avec saint Augustin de « nouveau classique ». Cette renaissance des études plotiniennes trouve dans cette édition, qui remplacera les autres dès son achèvement, à la fois son premier résultat notable et la condition de son épanouissement.

J. Gilbert, S. I.

M. De Wulf. — *History of Mediaeval Philosophy.* Volume I. *From the Beginnings to the End of the Twelfth Century.* Translated by E. C. Messenger. Londres-Edimbourg-Paris-Melbourne-Toronto-New-York, Th. Nelson & Sons, 1952, 22 × 15 cm., xviii-318 p. Prix : 21 sh.

On sait que la 6e édition (en 3 volumes 1934-1936-1947) de cet ouvrage diffère notablement de la 5e (en 2 volumes) parue en français en 1924 et en anglais en 1926. En 1935 et 1937 paraissait la traduction anglaise des deux premiers volumes mais celle-ci fut complètement détruite pendant la guerre. A la différence de la précédente version, celle-ci sera *intégrale*. L'introduction nous promet la prochaine publication du 3e volume. Une brève note biographique sur l'auteur a été rédigée par le traducteur. Nous regrettons que la bibliographie n'ait pas été complétée à l'occasion de la traduction des deux premiers volumes.

J. Gilbert, S. J.

L. Baudry. — *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques.* T. I : *L'homme et les œuvres.* Coll. Études de philosophie médiévale, xxxix. Paris, Vrin, 1950, 25 × 17 cm., 316 p.

Après s'être depuis bien des années spécialisé dans l'étude ardue des œuvres d'Occam, M. l'abbé Baudry nous présente dans ce premier volume ses conclusions d'ensemble sur les problèmes de l'authenticité et de la non-authenticité de ces œuvres. S'avançant avec toute la prudence requise et suivant pas à pas les séjours successifs d'Occam, son exposé détaille minutieusement les arguments pour ou contre l'authenticité de chaque ouvrage et établit ainsi une base solide, sur laquelle pourra reposer la synthèse encore à faire des idées sociales et politiques du chef de file du nominalisme. Nous regrettons que dans la liste bibliographique à la fin du volume il ne soit pas fait mention des différents fascicules publiés de 1934 à 1946 par M. Georges de Lagarde sur « La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age », ouvrage dont M. Baudry devra en tout cas tenir compte dans son essai de synthèse au second volume du présent ouvrage.

J. De Munter, S. J.

Œuvres philosophiques de Jean Bodin. Texte établi, traduit et publié par P. Mesnard. Coll. Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes, V, 3. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 28 × 23 cm., xl-478 p. Prix : 2.500 frs franç.

Bodin a été victime des passions violentes de son époque. Les absolutistes se vengeront en oubliant le « républicain ». Dans les universités allemandes, l'opinion protestante détestera un avocat de la suprématie française, hostile aux prétentions de l'Empire et à la révolution luthérienne. Les professeurs de droit romain de l'école de Cujas prononceront l'exclusive sur celui qui les a atta-

qués. Tous lui reprocheront l'athéisme plus ou moins déguisé de ses œuvres posthumes. Cependant le profond succès de *La République* l'a rendu classique et *La méthode de l'histoire* fait autorité jusqu'à Montesquieu. Parmi les non-conformistes, Bayle, dans son *Dictionnaire,* dissipera les légendes hostiles. Sa notice est encore aujourd'hui la biographie qui contient le moins d'erreurs et, par elle, Bodin entrera dans la pensée du XVIII[e] siècle. Double titre à la reproduire intégralement en tête de l'édition. En 1852, Henri Baudrillart, dans *Bodin et son temps,* lui restituera la place centrale que les progrès de l'histoire de la pensée politique devaient confirmer depuis lors. Seule la critique interne portant sur les œuvres maîtresses publiées et traduites dans le *Corpus* permettra de clore la controverse actuelle entre l'école d'Angers et l'école de Genève. « Nous doutons que la représentation « catholique », ou « protestante », voire « rationaliste » de Bodin puisse correspondre en gros à la réalité historique ». Les deux « systèmes » sont impropres à saisir la mentalité mouvante du XVI[e] siècle. Les points les plus importants de la chronologie sont tellement controversés que les options biographiques vont jusqu'à commander parfois l'interprétation complète de la pensée. Aussi M. Mesnard se borne-t-il à dresser « le bilan présent de la question avec toutes ses incertitudes » sous le titre : « *Vers un portrait de Bodin* ».

Le *Discours au Sénat et au peuple de Toulouse sur l'éducation à donner aux jeunes gens dans la République* (1559) abonde en vues pédagogiques très neuves. L'humanisme juridique le conduit peu à peu d'une conception du droit universel à une philosophie de l'histoire basée sur l'étude sociologique des divers peuples et de leurs institutions.

La *Iuris Universi Distributio* (1578) relève du « droit public comparé ». Remettre dans un ordre rationnel toutes les lois éparses dans l'immense corpus du droit romain et donner à ce code nouveau la valeur d'une législation universelle. Mais l'histoire n'est pas encore venue apporter une matière assez riche pour que l'universalisme abandonne définitivement la dépouille du droit romain.

La *République* ne sera possible qu'après le détour enrichissant de *La méthode de l'histoire* reproduite dans le texte définitif de la 2[e] édition (1572). Le ch. VI (De la constitution des républiques) réalise explicitement l'intuition de la *Iuris Distributio.* La Préface (1566) rappelle l'humanisme juridique qui informe les couches successives de l'énorme érudition de Bodin. Le jurisconsulte modèle du *Discours,* voué à la compréhension d'un donné éthico-juridique, ne connaissait que l'histoire, mais intégrale : humaine, naturelle et sacrée. Avec l'optimisme de l'époque, Bodin assimilera cette masse hétérogène et, par la réflexion, changera l'histoire humaine en morale, la naturelle en physique et la sacrée en religion. Il lui sera alors possible de juger sainement : « toute la sagesse humaine consiste à définir les biens et les maux ».

A regret, Bodin se limite ici à la seule histoire humaine et en suit l'élaboration progressive. D'abord, avoir de bonnes sources, des annalistes dignes de foi. Comment les choisir et les juger (ch. IV et V). Le moraliste peut alors répartir les faits à sa guise : c'est la détermination des *lieux communs* (ch. III). Mais il ne s'agit plus d'une histoire purement littéraire. Le juriste et le politique, par leurs exigences de vérité et de rationalité, vont changer peu à peu la collection en *classification naturelle.* Bodin dégage nettement la notion d'*histoire universelle* que les chronologies allemandes contenaient en puissance. Il faut donc disposer 1°) d'une excellente *chronologie* (VIII) donnant les repères nécessaires; 2°) d'une échelle commune permettant d'apprécier les révolutions des divers peuples aux diverses époques. L'*explication sociologique* est posée, dès le ch. V (Du jugement exact à l'égard des historiens), comme le critère de la vérité historique. Dans le ch. VI, elle va du déterminisme géographique à l'influence prépondérante des institutions politiques. Dès lors, on peut tirer de la confrontation des peuples et des époques des lois générales applicables à tout fait social : « en réalité, le meilleur du droit universel se cache bien dans l'histoire ». Mais la longue série chronologique ainsi étalée et affectée d'indices de valeur a-t-elle un sens et de quelle nature? Pour l'établir, il faudrait confronter cette succession du temps politique avec celle du temps divin sous sa forme religieuse ou astronomique. Etrange alliance entre la notion d'un progrès de l'humanité issue du christianisme et la notion de retour périodique due au déterminisme astrologique des anciens. Bodin apparaît ici fort

influencé par des sources juives dérivées de la Kabbale. Quoique imprégné de théologie et d'historiographie protestantes, il s'éloignera toujours davantage de la Réforme « révolutionnaire » et s'installera, dans une mentalité théiste, à l'intérieur d'un catholicisme plus politique que religieux.

On s'attendait à voir confier l'édition de Bodin à l'auteur du remarquable *Essor de la Philosophie politique au XVI^e siècle* (Boivin, 1936). Par la richesse de son contenu, par les traductions intégrales d'œuvres capitales pour l'histoire de l'humanisme français du XVI^e siècle, par ses lumineuses introductions, ce premier volume fait le plus grand honneur au *Corpus*. En rendant à Bodin la place qu'il aurait dû occuper depuis longtemps, M. Mesnard aura bien mérité de la Renaissance française. J. Gilbert, S. J.

J. Iturrioz, S. I. — *Estudios sobre la metafisica de Francisco Suarez, S. I.* Coll. Fac. de teologia y filosofia del Colegio Maximo S. I. de Oña (Burgos), Estudios Onienses; 2^e série, vol. I. Madrid, Edit. Fax, 1949, 25 × 16 cm., 404 p.

L'auteur dégage le rôle d'un opuscule, le *De essentia, existentia et subsistentia,* dans lequel les *Disputationes Metaphysicae* se trouvaient en germe. L'éclectisme de Suarez apparaît comme une recherche personnelle et novatrice. En examinant les sources de la métaphysique suarézienne et en exposant l'analogie de l'être, l'auteur montre combien Suarez est loin du nominalisme. Au-dessus de l'ordre logique et abstrait, au-dessus de l'ordre physique et concret, Suarez découvre la réalité pure, la réalité métaphysique. La mentalité de Suarez, son point de départ réel, ses thèses profondes, sont aux antipodes d'Ockam, en dépit d'une ressemblance verbale. Malgré l'intérêt du chapitre sur la subsistance, l'attention du lecteur se portera de préférence sur le caractère dynamique du suarézianisme : l'abstraction métaphysique, si critiquée par nos contemporains, conduit à l'analogie, c'est-à-dire à une tension, à un système de forces, qu'il s'agisse de l'être infini, de la participation finie, ou des accidents. Ici, l'auteur dissocie trop l'activité des choses et la tendance de notre intelligence. Au reste, on peut ne pas être d'accord avec lui sur des thèses scolaires : l'intérêt de son étude est surtout dans l'inspiration latente qu'expriment, plus ou moins heureusement, les formules suaréziennes. G. Isaye, S. J.

Actas del primer congresso nacional de filosofia. Mendoza (Argentine), marzo 30-abril 9, 1949. Tomes I-III. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, (1950), 27 × 18 cm., 2198 p.

Rien de plus caractéristique de la récente évolution de la philosophie que ce congrès tenu à l'université de Cuyo (Mendoza) en Argentine. Parlant au nom des membres européens latins du congrès, M. Berger (Aix-Marseille) fit justement remarquer que « national dans son titre, ce congrès est international en fait ». C'est que « la méditation ne saurait à notre époque se développer dans l'isolement absolu ». C'est bien ce qu'a souligné l'étendue du travail accompli pendant ces dix jours de réunions. Trente et une communications furent faites aux sessions plénières consacrées à différents thèmes : la philosophie et la vie de l'esprit; la personne humaine, où N. Hartmann parla de « Das Ethos der Persönlichkeit »; l'existentialisme, où l'on entendit G. Marcel sur « le primat de l'existentiel, sa portée éthique et religieuse »; la philosophie contemporaine où MM. Hyppolite, Szilasi et G. E. Müller parlèrent de la philosophie en France, en Allemagne et en Amérique du Nord; la philosophie et la cité humaine où M. Berger fit rapport sur « le philosophe et la société ». Une dernière session plénière était réservée aux centenaires et aux hommages. Treize sections se partagèrent encore l'activité du congrès. Plus de cent quatre-vingts communications y furent données. On comprendra qu'il ne nous est pas possible de les signaler ici en détail. Il reste que les actes du congrès constituent un remarquable document qui retiendra l'attention des philosophes et historiens de la pensée contemporaine et tout particulièrement de la pensée européenne, dont les congrès de Rome en 1946 (voir *N.R.Th.,* 1950, p. 883) et d'Amsterdam en

1948 avaient permis de faire un premier sondage après les longues années de la guerre. Est-ce la proximité de ces événements tragiques qui explique certaines absences qui ont défavorisé ces congrès par ailleurs très réussis ? Nous ne pouvons que marquer notre vif regret pour l'absence à Cuyo de toute représentation de la Belgique, à côté des belles participations française, allemande, italienne et suisse; il est bien dommage aussi que seul B. Russell ait représenté l'Angleterre. C'est aux sections consacrées à la métaphysique (26), à la philosophie de l'existence (21), à l'esthétique (21), à l'histoire de la philosophie (20), à la logique et gnoséologie (15), à l'axiologie et l'éthique (13), à l'épistémologie et philosophie de la nature (12), à la philosophie de l'histoire (12) et à la situation actuelle de la philosophie (11) qu'il y eut le plus grand nombre de communications, que nous indiquons entre parenthèses. Le discours final de M. Grassi (Zurich-Munich) au nom des membres européens du congrès mérite de retenir l'attention.

Chaque tome comporte un index alphabétique des auteurs et un index des communications. Outre son index propre, le troisième tome comporte l'index alphabétique de tous les auteurs et un index des auteurs groupés d'après les pays où ils résident, enfin l'index général des trois volumes. L'édition est d'une présentation claire et luxueuse : c'est un mémorial digne du notoire essor culturel de l'Amérique latine. J. Gilbert, S. J.

I. M. Bochenski. — *Europäische Philosophie der Gegenwart.* Coll. « Sammlung Dalp », 50. Berne, A. Francke, 1947, 18 × 12 cm., 304 p. Prix : 11,50 frs suisses.

Cet ouvrage de vulgarisation se distingue par une information sûre et un rare talent d'exposition. L'éditeur lui a donné une présentation parfaite. La précieuse bibliographie (pp. 256 à 286) est complète pour les œuvres des philosophes, choisie pour les ouvrages qui leur sont consacrés. Pour les auteurs secondaires, on complète Ueberweg IV ou V plutôt que de le répéter. Un aperçu chronologique (pp. 263-264) fort suggestif conduit des *Logische Untersuchungen* (1900) à *L'Etre et le Néant* (1943). Deux index — noms et matières — facilitent la consultation. L'auteur fait judicieusement précéder les six chapitres consacrés aux courants du XX^e^ s. de prolégomènes historiques sur le devenir de la philosophie contemporaine (XIX^e^ s.; crise; début du XX^e^ s.). Suivent les philosophies de la Matière, de l'Idée, de la Vie, de l'Essence, de l'Existence, de l'Etre enfin où figure le Thomisme.

La pensée philosophique est aujourd'hui étonnamment complexe. L'auteur ne vise donc pas à être exhaustif et il souligne fortement les lignes maîtresses des principaux systèmes en les modelant sur la charpente des œuvres des auteurs. La singularité des doctrines et des méthodes ainsi schématisées est fatalement voilée par une combinaison de « ismes » toujours décevante pour le spécialiste. L'auteur voyant l'avenir de la philosophie dans un renouveau métaphysique, le thomisme lui apparaît comme un couronnement. Disposant de plus de centres d'études, de revues et de maîtres qu'aucune école philosophique, ce mouvement est reconnu comme un des plus importants facteurs intellectuels de l'heure. L'auteur termine chaque chapitre par des remarques critiques inspirées de son thomisme. J. Gilbert, S. J.

L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis. Tome I : *La philosophie américaine.* Tome 2 : *La philosophie française.* Études publiées sous la direction de M. Farber. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, P.U.F., 1950, 23 × 15 cm., 488 et 410 p. Prix : 900 et 800 frs franç.

1. Diversité des inspirations généralement peu exclusives l'une de l'autre, contact étroit avec le donné empirique des sciences naturelles et humaines, souci éducateur des philosophes dans la démocratie américaine, autant de caractères qui frappent le lecteur des dix-huit monographies qui font de ce recueil un excellent *instrument de travail* pour l'historien de la philosophie contemporai-

ne, spécialement de l'entre-deux-guerres, ainsi qu'une excellente initiation pour l'européen presque toujours ignorant du progrès et de l'originalité des idées américaines qu'il s'obstine à traiter en simple annexe de la pensée anglaise.

Vu cette destination, se pose la question des rapports entre les deux continents. D'après les disciplines, l'influence européenne est fort variable : décisive dans le secteur du thomisme, très faible en esthétique et en philosophie de l'histoire, massive dans le mouvement phénoménologique, dans la méthodologie et le positivisme logique du Cercle de Vienne. Quant à la logistique, dont les américains peuvent être fiers, influence indéniable de Russell, Whitehead, des polonais, de Wittgenstein, Gödel, Reichenbach. Traiter Whitehead en américain serait assez audacieux. Pourquoi atténuer ces influences, fonctions de tant de contingences linguistiques et de fortuites occasions de contact! Situation déconcertante, source d'incompréhension grave, n'étaient de courageuses tentatives comme ce recueil entrepris sous la direction de l'illustre historien de la phénoménologie, M. M. Farber, à qui tant de lecteurs devront leur première révélation de la pensée américaine.

Sans doute, en logistique, en philosophie des sciences et en probabilités, le contact entre les deux mondes est étroit, mais que penser de l'ignorance mutuelle des historiens de la philosophie! Fort récemment, les recherches des psychologues et des sociologues d'outre-Atlantique nous ont été présentées sous forme accessible dans des synthèses comme *La Sociologie au XX^e siècle* de M. Gurvitch ou dans les traductions de traités de psychologie (Morgan, Woodworth, p. ex.). C'est en philosophie morale, religieuse et de l'éducation que la différence des méthodes suivies de part et d'autre rend un contact approfondi d'autant plus souhaitable pour mesurer l'originalité des recherches respectives.

Les bibliographies choisies de chaque chapitre rendront de grands services, surtout pour les années 1939-1949. L'index des auteurs cités est reporté au tome consacré à la France (pp. 393-408). Il eût été plus pratique de séparer les index des deux tomes.

2. Dix-huit études nous détaillent les aspects de la philosophie française depuis 1900. Certaines sont dues à des maîtres bien connus : Le Senne (Philosophie de l'Esprit), Lavelle (Métaphysique), Bréhier et Wahl. Des spécialistes se sont réservé la phénoménologie (J. Hering), les valeurs (R. Polin), l'esthétique (R. Bayer), la philosophie de l'histoire (R. Aron), de l'enseignement (H. Wallon), « connaissance et critique sociale » (H. Lefebvre), l'Existentialisme (R. Campbell) et ses rapports avec le bergsonisme (A. Cornu), la logique (M. Boll et J. Reinhart, auteurs d'ouvrages de vulgarisation bien connus).

M. Bachelard n'a pu rédiger la notice réservée à la philosophie des sciences. Cette lacune est fort regrettable. M. Lalande a rédigé la bibliographie des ouvrages qui auraient pu en fournir les matériaux.

Nous recommandons spécialement les notices consacrées à la philosophie catholique (H. Duméry) et à la philosophie religieuse (R. Mehl). L'ouvrage s'achève par une réaction américaine sur l'état actuel de la philosophie française (R. Mc Keon).

Avec les ouvrages de Bréhier et du P. Bochenski recensés ici-même, le lecteur dispose des meilleurs guides pour se situer dans la philosophie complexe de notre temps. J. Gilbert, S. J.

H. Meyer. — *Geschichte der abendländischen Weltanschauung.* Tome V : *Die Weltanschauung der Gegenwart.* Paderborn, Schöningh, 1949, 24 × 16 cm., x-572 p. Prix : relié : 20 marks.

Ce remarquable volume ne se borne pas à juxtaposer les courants modernes mais s'efforce de marquer la progression qui, par des enrichissements continus, conduit à la renaissance philosophique actuelle et au renouveau métaphysique qui la caractérise de plus en plus. Après un exposé un peu sommaire du positivisme (pp. 5-19) qui, sous l'influence du progrès des sciences positives, avait négligé, quand il ne la niait pas, la spiritualité de l'homme, l'auteur consacre un remarquable chapitre au naturalisme depuis cent ans (pp. 20-113). La naissance et les progrès de la psychologie expérimentale mènent au psychologisme qui, lorsqu'il deviendra radical et exclusif, engendrera la réaction

de la phénoménologie. Après avoir découvert l'aspect social de l'homme, la sociologie finira, elle aussi, en sociologisme. Le matérialisme historique achève cet exposé du naturalisme appliqué à la philosophie de l'histoire. L'exposé du marxisme est succinct mais exact; sa prétention à l'humanisme est soulignée à juste titre. Lénine y est jugé en philosophe, ce qui est rare chez les non-marxistes.

Un troisième chapitre étudie le néo-kantisme et le néo-hégélianisme (pp. 114-154), premières manifestations du renouveau philosophique. Avec l'école de Marbourg, la philosophie devient le fondement de la culture et, avec l'école de Bade, la science critique des valeurs universelles. Une large part y est faite à la critique des sciences naturelles et humaines. Dans cet effort de synthèse entre la science et l'aspect le plus spirituel de la réalité humaine, les valeurs, le rôle de Rickert est souligné.

Dans un quatrième chapitre, « Renaissance de la métaphysique » (pp. 155-242) l'auteur décrit la vigoureuse reprise de ses formes traditionnelles, le thomisme et l'augustinisme, puis la nouvelle philosophie inductive de la nature où la relativité et la physique atomique, le duel entre le mécanisme et le vitalisme, sans oublier la théorie de l'évolution, jouent un si grand rôle. Enfin la description phénoménologique trouve son application dans la philosophie de la religion.

Un cinquième chapitre est consacré à la *Philosophie de la Vie* où une connaissance toujours plus concrète de l'homme fait se rejoindre des philosophes aussi personnels qu'un Bergson, un James, un Dilthey et les penseurs russes : « humanisme », « pragmatisme », « naturalisme », « science de l'esprit ». Ces courants ont de profondes répercussions politiques. Dans ce large exposé (pp. 243-418), la pensée russe reçoit une part proportionnée à son importance spirituelle (pp. 345-410).

Le sixième chapitre est consacré à la philosophie de l'Existence (pp. 419-476). Ces penseurs emploient à la fois des moyens dialectiques très subtils et des formes d'exposition littéraires. C'est le problème actuel: « littérature et métaphysique ». Inquiète du sens de l'existence humaine, cette pensée multiforme insiste sur la liberté de l'homme « authentique » face à la vérité et à la moralité.

Le septième chapitre (477-570) décrit le « Kampf um den Menschen ». Avec pareil enjeu, la pensée tend plutôt vers une anthropologie philosophique que vers une psychologie. Foi dans la science et dans le progrès technique, attention passionnée portée à l'homme et au monde de l'homme, triomphe de l'esprit comme réalité dernière, toutes ces tendances, souvent intransigeantes et exclusives dans leurs représentants, s'affrontent au cours du dernier siècle dans un « combat pour l'homme ». Suivant chacune leur voie, conséquence de l'extrême spécialisation du siècle écoulé, elles convergent dans l'approfondissement des questions et des méthodes vers un nouvel humanisme philosophique.

Ce « bilan de cent années de découvertes » eût gagné à être pourvu de bons index et d'une bibliographie impeccable qui en eussent augmenté la valeur.

J. Gilbert, S. J.

M. Müller. — *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1949, 19 × 12 cm., 113 p.

Conduit de l'histoire de la philosophie moderne à la philosophie proprement dite par l'étude de l'idéalisme allemand, Max Müller acheva de se former en approfondissant la métaphysique médiévale, en particulier celle de saint Thomas. Au jugement du P. Geiger, son livre constitue l'une des meilleures introductions à la pensée existentialiste allemande et, par là même, à l'existentialisme en général. Les *Etudes Philosophiques* (1950, p. 393-394) en souhaitent une traduction française. La *Revue Philosophique* lui consacre de longues pages.

M. Müller souligne la différence profonde qui oppose Heidegger et Sartre, et qui commande l'interprétation, tant historique que systématique, de leurs philosophies. Il souligne aussi l'opposition de Heidegger à la philosophie antique, à celle du moyen âge et à l'idéalisme moderne, dont il brosse une fresque remarquable. Heidegger donne un fondement tout nouveau à l'ontologie (p. 40-41). L'existence de l'homme est ouverte à l'être (p. 47), elle est fondée dans l'être (p. 49). Radicalement opposée à la philosophie réaliste (?) ou

idéaliste des essences (p. 54-57, surtout 56 et 57, et 71), la philosophie de Heidegger est philosophie de l'« ek-sistence ». Elle est « le dépassement de l'ek-sistence » (*der Vollzug der Ek-sistenz*, p. 56), l'ouverture de l'homme à l'être. Cette philosophie paraît à notre auteur parfaitement acceptable pour la foi catholique.

Il nous semble, pour notre part, que la pensée de Heidegger est à la fois moins neuve et moins sûre que ne pense M. Müller. Moins neuve, car en définissant la philosophie comme le *Vollzug der Ek-sistenz*, Heidegger s'oppose à Jaspers (p. 58 et 82), mais il se rapproche de notre métaphysique. En effet, ce *Vollzug*, volontaire et libre, semble bien subordonné à une prise de conscience, lucide et nécessaire, de l'existence. La pensée de Heidegger n'est pas en rupture avec l'ontologie traditionnelle.

Elle l'est d'autant moins que le *Sein* heideggerien, qui n'est pas Dieu (p. 74 et suiv., 76 et 77), est peut-être, très exactement, sa « présence créatrice ». L'expérience heideggerienne de l'être ne serait-elle pas, en effet, la découverte de notre dépendance constitutive et immédiate de Dieu ? Mais, s'il en était ainsi, nous serions très proches du thomisme. Car le *Sein* heideggerien ne serait pas loin, alors, de l'authentique conception thomiste de l'*être*, de l'*actus essendi* que retrouvent laborieusement et que mettent en lumière les études thomistes de ces dernières années.

Moins novatrice, selon nous, que ne le pense M. Müller, nous croyons par contre que cette philosophie est aussi moins sûre. Sans doute, il est très exact, comme le tient Heidegger, que la métaphysique ne va pas à la rencontre de Dieu et qu'il n'y a pas d'expérience philosophique possible de Dieu (p. 73-74). C'est la position même de saint Thomas qui a toujours nettement opposé la *scientia philosophorum* à celle des *sancti* ou des *fideles*. Plus précisément, il distingue une science rationnelle de Dieu — la théologie naturelle —, et une science de Dieu s'appuyant sur la révélation — la théologie chrétienne. Pour celle-ci, Dieu est *ipsum subiectum scientiae* ; pour celle-là, le *subiectum scientiae*, ce sont les créatures et Dieu n'est que le *principium subiecti* (in Boethium de Trinitate, q. 5, a. 4, c. Ed. Wyser, p. 48).

Cette distinction nous amène à faire deux réserves. La première, qui demanderait de longs développements, c'est le regret de ne pas voir affirmé explicitement, pages 79-80, le caractère surnaturel d'une connaissance de Dieu impossible sans la révélation du Père qui nous vient par le Christ.

La seconde, au contraire, concerne la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu. Il n'est pas exact que Dieu soit inaccessible au philosophe *weder im « dass » noch im « wie »* (p. 77-80). Cette position, note M. Müller, n'est pas en contradiction avec le concile du Vatican, lequel ne parle que de « connaissance naturelle » de Dieu. Sans doute, mais un catholique ne peut pas ne pas tenir compte de l'enseignement notablement plus précis de deux encycliques postérieures, *Pascendi* et *Humani generis*.

Le désaccord que nous accusons ici ne semble pourtant pas irrémédiable. Heidegger et son interprète reconnaissent la possibilité du dialogue entre la philosophie de l'ek-sistence et la théologie du révélé qui doit en recevoir son langage (p. 79). Mais alors, une théologie naturelle peut être élaborée, moyennant déduction conceptuelle, à partir de l'expérience de l'ek-sistence. Car la conceptualisation est possible, Heidegger l'affirme (p. 79 et 82). Si nous n'avons pas forcé la pensée de M. Müller et de son auteur, nous pouvons donc conclure que, *de iure*, l'« agnosticisme » de Heidegger se ramène à une condamnation du rationalisme et à l'affirmation du caractère essentiellement *analogique* de notre connaissance rationnelle de Dieu. A. Hayen, S. J.

É. Bréhier. — *Les thèmes actuels de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 19 × 12 cm., 108 p. Prix : 240 frs franç.

Dans ces quatorze causeries demandées par la Radiodiffusion française en 1950, l'éminent historien de la philosophie que la France vient de perdre s'efforce de vulgariser le livre paru la même année *« Transformation de la philosophie française »*. Aussi les recommandons-nous vivement à tous ceux que les

nécessités de la spécialisation empêchent souvent de suivre l'évolution des méthodes et des idées générales. Soulignons le bel hommage rendu à Blondel (p. 10-12) et regrettons que l'Existentialisme y soit présenté et jugé uniquement selon *l'Etre et le Néant* de J. P. Sartre.

Dans une brillante conclusion : *Direction de la philosophie contemporaine*, M. Bréhier remarque que de l'énergique mouvement vers le concret qui caractérise la fin du XIX[e] siècle et où elle trouve son origine, la pensée contemporaine a gardé le souci de mettre au centre de la philosophie le problème concret de l'homme en refusant aussi bien l'analyse réductrice et dissolvante de Taine que la synthèse de Comte ou de Hegel.

L'analyse vient se buter au sentiment d'un réel dont on ne peut dissocier les éléments sans le détruire, au sentiment de l'originalité des êtres qui est inséparable du bergsonisme. Mais alors que Bergson voyait dans le rétablissement de la continuité réelle la tâche de la philosophie, notre philosophie se heurte sans cesse à des discontinuités qu'elle juge infranchissables. Si le motif principal de Bergson est l'élan et le dynamisme, l'idée conductrice est aujourd'hui la structure et la limite.

La philosophie est pour M. Bréhier la protestation constante de l'esprit contre l'enlisement dans la routine des techniques. Cette protestation peut choquer certains esprits dits positifs qui voient, dans les applications des sciences, la solution de tous les problèmes humains. Ces dernières pages du maître disparu auront sans doute été le cri d'alarme qu'il souhaitait faire entendre avant de mourir. J. Gilbert, S. J.

J. Paliard. — *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien.* Coll. Les Témoins de l'Esprit. Paris, Julliard, 1950, 19 × 12 cm., 201 p.

« La raison grandit dans la foi ». Cette ligne de Léo Latil, tombé en 1916 dans l'offensive de Champagne, pourrait servir d'exergue à toute l'œuvre blondélienne. Profondément inscrit, en raison même de son originalité, dans la ligne de l'authentique tradition chrétienne, le blondélisme apporte à la philosophie d'aujourd'hui un message de liberté chrétienne et de « rationalité » intégrale hors duquel il n'est pas de salut pour l'homme dans l'ordre de l'esprit, pas plus que dans celui de l'économie ou de la politique.

C'est ce qui ressort fortement du très beau livre où Jacques Paliard publie la phrase que nous venons de citer. Ces pages, qui atteignent maintes fois à une grande beauté littéraire, décrivent progressivement la rectitude morale du maître et son itinéraire spirituel pour introduire plus fidèlement au cœur de sa pensée où méthode et doctrine sont indissolublement unies et irréductiblement distinctes comme le sont le *pneumatique* et le *noétique* dans le *vinculum* de la réalité concrète (lequel est, dans sa source transcendante, l'*osculum* divin, inaccessible à la raison naturelle de l'homme).

Seul le *vinculum* révèle le sens de la méthode de sincérité (p. 97) et de l'effort de rupture qui caractérisent la philosophie de Maurice Blondel. Celle-ci opère un renversement en décidant non pas avant tout d'agir afin de mieux voir (pp. 69, 114, 123), mais de subordonner la connaissance à l'être par l'*agnition*. Jacques Paliard définit celle-ci dans l'un de ses plus beaux chapitres : « l'acte fondamental par lequel le sujet prend l'existence en se référant à un autre que lui » (p. 288). Elle n'est pas encore ratification (p. 283), mais « foi dans la vérité et volonté de vérité qui se prolongeront ultérieurement... » (p. 284). « Dans l'agnition, il y a déjà de l'amour. Et cet élément pneumatique n'est pas surajouté. Quoi de plus simple, de plus traditionnel, semble-t-il, que de dire que l'amour du vrai est naturel à l'homme ? Mais cela se dit le plus souvent sur le mode le plus banal, et cette disposition intérieure risque fort d'être confondue avec une curiosité sans amour » (p. 291).

C'est encore la lumière du *vinculum* et elle seule qui permettra de résoudre la suprême difficulté qu'affronta Maurice Blondel en réfléchissant au fait chrétien sans nullement abdiquer l'autonomie de sa réflexion. Mais on ne cherchera pas, dans le livre si suggestif de Jacques Paliard, pas plus que dans l'œuvre philosophique de Blondel, l'explication ultime du *vinculum*. Celle-ci est de l'ordre que, d'après Gilson, saint Thomas appelle celui du révélable.

Elle ne peut nous être livrée que dans une lumière plus haute que celle de la

raison naturelle. Le blondélisme ne peut se comprendre correctement que dans la ligne, où il s'inscrit, de la tradition chrétienne. Faute de l'avoir abordé dans cette lumière, nombreux sont les interprètes qui l'ont mal compris, jusqu'à douter même de son orthodoxie — tout comme fut mise en doute, au XIII[e] siècle, l'orthodoxie de saint Thomas.

Qu'on nous permette quelques remarques de détail sur le livre si riche que nous venons d'analyser. Il révèle la fidélité avant la lettre à l'encyclique *Humani generis* d'un philosophe, pour qui les essences existent, et le raisonnement vaut rigoureusement : pp. 164, 251, 253, 257. Il serait suggestif de rapprocher la conception blondélienne du péché (p. 219), et celle de la faute d'Adam que propose la *Somme théologique* (*II[a] II[ae]*, q. 163, a. 1 et 2). Quelques bavures : il faudrait préciser le sens exact de *esse* et *existere* (p. 252) ; la *Revue de Métaphysique et de Morale* est prise pour la *Revue philosophique* (p. 234). Enfin, pages 74, 79, 82, etc., certaines formules (mettre en cause la certitude morale ; la raison spéculative est ainsi sensée ignorer ce que nous croyons, aimons et pratiquons ; méthode indirecte de suspension du jugement) sont fidèles à la lettre de Blondel, mais n'expriment pas, croyons-nous, sa véritable méthode. Cette remarque atteint d'ailleurs beaucoup moins J. Paliard que Blondel lui-même. Nous nous en sommes expliqué ailleurs. A. Hayen, S. J.

Walter Biemel. — *Le Concept du Monde chez Heidegger.* Coll. Philosophes contemporains. Louvain, E. Nauwelaerts, 1950, 19 × 12 cm., 184 p.

Ce livre analyse avec grande exactitude les termes de *Dasein* et de *Verstehen* et note soigneusement les sens distincts de ces notions. Sa précision même et sa probité en rendent la lecture fort laborieuse, mais le lecteur sera récompensé de son effort.

La philosophie heideggerienne est une philosophie de l'expérience quotidienne, en réaction contre l'empirisme et le rationalisme de la pensée « classique » (celle-ci commence avec le déclin du moyen âge ; elle s'écarte de plus en plus d'Aristote et surtout de saint Thomas). Le mouvement authentique de sa pensée le rapproche au contraire, croyons-nous, de la « philosophie traditionnelle » et peut apporter à celle-ci un surcroît de rigueur dans l'interprétation fidèle du réel. Ne faut-il pas rapprocher, par exemple, la conception heideggerienne de l'espace de la conception « organique » qu'Aristote se faisait du lieu naturel ? De même, les subtiles analyses de Heidegger ne sont pas sans analogie avec l'élaboration des catégories aristotéliciennes à partir de l'expérience de la vie courante.

Le livre est divisé en deux parties. La première analyse la structure du monde de l'expérience quotidienne ; la seconde approfondit le *Dasein* et aborde ainsi la « problématique » transcendantale du monde. Le dernier chapitre définit la « transcendance » du *Dasein*. Celle-ci consiste à être dans le monde, à informer le monde. Le monde se définit, en fonction de cette information, et dans sa réalité objective, par la projection des possibilités du *Dasein*. Cette projection engendre le temps et l'histoire ; elle est la transcendance même ; elle est le *vouloir*, qui est, par essence, liberté (*Der Ueberstieg zur Welt ist die Freiheit selbst*). Dans ce langage fort compliqué, avouons-le, Heidegger nous présente-t-il une conception fort différente de celle que saint Thomas se fait de l'éveil, au sein d'un monde centré sur l'homme, de la conscience et de la liberté par la réflexion du jugement ?... A. Hayen, S. J.

J. Maritain, Mgr de Solages, etc. — *Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté.* Coll. Rencontres, 30. Paris, Edit. du Cerf, 1949, 19 × 12 cm., 296 p. Prix : 480 frs franç.

Cet hommage peu banal au maître français des études médiévales comprend deux parties. La première, « le philosophe et l'historien », a le courage de souligner l'influence réciproque de la philosophie et de son histoire dans le cas de M. Gilson. H. Gouhier et H. I. Marrou pouvaient parler en connaissance de cause de ce délicat problème méthodologique dont l'acuité croît chaque jour.

A. Forest a esquissé un parallèle très suggestif entre deux maîtres incontestés, E. Bréhier et E. Gilson. Mgr Bruno de Solages nous présente un événement caractéristique de la vie intellectuelle occidentale du dernier quart de siècle : « la philosophie médiévale à l'Académie Française ». M. de Gandillac était bien placé par ses études pour évoquer le thème : « mystique et philosophie ».

L'esprit de la deuxième partie « *Questions à E. Gilson* » peut se résumer en ces lignes de M. M. Chastaing (p. 187) : « Les remarques philosophiques et les notes d'histoire publiées ici sortent toutes de propositions de M. G. Leur publication nous paraîtrait justifiée si elles excitaient la critique du penseur à qui nous voulons rendre hommage ou occasionnaient quelque changement, même l'addition d'une seule phrase, voire la correction d'un seul mot, dans la prochaine édition d'un livre de M. G. ». Voilà l'hommage le plus sincère de disciples dignes de pareil maître.

Nous attirons l'attention sur les trois premières études : *Une source augustinienne de l'argument de S. Anselme* par Th. A. Audet, O.P., *Sur l'histoire de la philosophie au XIV^e s.* par P. Vignaux, *Perspectives sur la Renaissance* par P. Mesnard. Citons encore *L'épistémologie de M. G.* par R. Verneaux; *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle* par L. B. Geiger, O.P.

Ces onze études sont précédées d'une préface amicale et admirative de J. Maritain, d'une note sur la vie et les œuvres de M. Gilson, et suivies d'une conclusion très suggestive du maître lui-même.

Cet hommage devrait être médité par tous les jeunes médiévistes.

J. Gilbert, S. J.

Symposion. Jahrbuch für Philosophie, t. I et II. Fribourg-en-Br., K. Alber, 1949, 26 × 18 cm., 410 et 440 p.

L'année 1949 vit paraître les deux premiers tomes (1948 et 1949) d'un annuaire philosophique lancé par un groupe de philosophes allemands sous la direction de Max Müller. *Symposion* voudrait être un lieu de rencontre et de conversation, un carrefour ouvert à l'histoire, au christianisme, aux sciences particulières et à toutes les nations de l'Europe. Le dessein est généreux et les premières réalisations pleines de promesses. La présentation typographique elle-même, malgré la difficulté des temps, est fort réussie et fait le plus grand honneur à la Maison Alber et aux presses de Herder. Le premier tome réunit une étude de W. Stadler sur la paix, et plusieurs monographies d'histoire de la philosophie : E. Wolf sur la genèse de la notion de droit chez Anaximandre et Héraclite; G. Siewerth sur l'à priori de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin; W. Struve sur Kierkegaard et Nietzsche et W. Rehm sur Rilke. Nous avons été particulièrement frappé par une comparaison très suggestive poursuivie par R. Heiss entre Hegel et Marx. Pour le premier, la dialectique est un moyen de décrire, de comprendre et de connaître, tandis que Marx y trouve un instrument de critique, de décomposition et de prophétie. La conclusion de ce parallèle est que, si Marx n'a pas nécessairement emprunté toutes ses idées à Hegel, il n'y a peut-être pas une seule grande idée marxiste qui ne se trouve déjà chez Hegel. Le second volume publie une traduction allemande de *La connaissance de Dieu* du P. de Lubac et une méditation de R. A. Schröder sur le sens chrétien de nos tâches actuelles dans un monde qui nous accable de travail et de responsabilités. Le dernier verset du discours après la Cène pourrait en résumer la conclusion. K. Ulmer, W. Hoffmann, S. Moser et H. Maeder étudient divers problèmes de la philosophie des sciences et de son histoire. Le premier décrit l'évolution de la mentalité des savants au temps de Galilée, le passage de la science des substances naturelles à celle de la systématique et du souci de la certitude à celui de l'exactitude. Cette évolution n'est pas la cause, mais la conséquence d'une évolution de la métaphysique. Le second s'interroge sur les rapports entre physique et métaphysique. Ceux-ci ne peuvent se définir correctement que si la philosophie retourne à l'homme et retrouve notre vraie nature, son rapport à Dieu et « *den menschlichsten ordo amoris* ». Influence de Heidegger, de saint Augustin et surtout de Pascal.

L'étude la plus étendue et la plus importante de ce recueil est un parallèle très fouillé poursuivi par B. Welte entre saint Thomas et K. Jaspers. Dans cette remarquable monographie, le P. Geiger voit le modèle des travaux qui

veulent situer saint Thomas par rapport aux philosophies contemporaines et tirer de ce rapprochement non pas un syncrétisme illusoire, mais une meilleure intelligence de la pensée même du Docteur angélique (*Revue des sc. ph. et th.*, 1951, p. 90).

L'importance que la philosophie de Jaspers donne à la « foi philosophique » n'est-elle pas radicalement incompatible avec le respect que la philosophie traditionnelle témoigne à la raison et sa confiance dans la valeur stable et définitive de la connaissance conceptuelle ? M. Bernard Welte, professeur à l'Université de Fribourg, aborde la question de front, en rapprochant du thomisme la conception du grand philosophe allemand. S'inspirant de l'exemple du P. Maréchal et d'autres thomistes de langue française, il suit très attentivement le chemin qui conduit du *Weltdasein* et de son immanence à la transcendance et à la foi philosophique. Au lieu de définir l'existentialisme de Jaspers en fonction des coordonnées du thomisme, il s'efforce de le replacer dans son contexte propre.

La comparaison entre Jaspers et saint Thomas est difficile. La philosophie thomiste, fortement structurée, est peu soucieuse de l'histoire; la philosophie moderne a le sens de l'événement, du *Vorgang*, du *Geschehen*, mais elle n'a plus la vigueur systématique des anciens. Dans ce contraste, W. voit une complémentarité plutôt qu'une incompatibilité (p. 179-182). Il n'empêche que la pensée de Jaspers souffre de plusieurs insuffisances. Se contentant de « chiffres » qu'on peut indifféremment substituer les uns aux autres, elle se passe volontiers des concepts et n'a guère souci de la rigueur systématique (p. 182-183). Aussi n'arrive-t-elle pas à une connaissance nette et précise de la transcendance divine (p. 185). Il faut le reconnaître sans ambages, elle n'est pas d'accord avec les exigences de l'Eglise parce qu'elle méconnaît la possibilité d'une connaissance certaine de Dieu par voie de démonstration (p. 186). Cette méconnaissance n'est pourtant pas sans remède. La foi philosophique de Jaspers semble permettre l'accès à une connaissance rationnelle de Dieu qui satisfasse aux exigences du dogme catholique.

Cette foi, en effet, est en dehors de l'objectivité scientifique et, dans ce sens-là, elle n'est pas un savoir (*Wissen*). Mais elle a pourtant sa propre certitude. Elle se fonde sur elle-même. Loin de s'appuyer sur la volonté, celle-ci s'enracine en elle.

Une telle connaissance de Dieu est-elle inacceptable pour un catholique ? L'auteur ne le pense pas et nous ne saurions lui donner tort : elle ressemble assez fort au *consentement à l'être* d'Aimé Forest et de tous les thomistes qui ont suivi son inspiration.

Qu'on nous permette de souligner une précision qui ne contredit en rien la position de M. Welte : l'acceptation dans le renoncement n'est pas le principe de l'acte de prendre conscience du réel, mais elle *achève* la réflexion métaphysique que nous appellerons avec saint Thomas le *jugement*. Mais une brûlante question de théologie fondamentale reste ouverte (p. 187) : la structure même de notre connaissance naturelle de Dieu, du *philosophischen Glaube*, ne rend-elle pas impossible une révélation de Dieu attachée à un *seul* message historique, déterminé *de l'extérieur* par une Eglise (p. 188-189) ? En d'autres termes, conclut B. Welte (p. 190), reste encore à résoudre le problème de savoir comment une vraie foi chrétienne est possible à l'intérieur (*innerhalb*) d'une vraie foi philosophique? Ne faut-il pas, ici, renverser résolument les termes du problème? Ne faut-il pas plutôt, avec saint Thomas, se demander « comment intégrer la philosophie dans la réalité concrète, actuelle d'une *théologie* surnaturelle, explicitant en concepts rationnels notre participation par la foi à la Science incréée que Dieu a de lui-même? » Il ne s'agit pas de ramener la pensée contemporaine au moyen âge, mais de retrouver la perspective concrète, c'est-à-dire surnaturelle, dans laquelle les penseurs chrétiens du XIII[e] siècle posaient sereinement et résolvaient simplement le problème de la raison et de la foi, de l'obéissance de celle-là à l'emprise de celle-ci. La raison s'égare lorsqu'elle croit devoir délivrer un sauve-conduit à la foi. C'est la foi qui donne au chrétien l'assurance plénière de la valeur de sa raison. Mais cette assurance ne lui est pas donnée pour triompher, d'abord, dans la controverse ni pour discuter en se plaçant sur le terrain de l'adversaire et en acceptant la perspective de sa pensée, lorsque la seule façon de reconnaître avec certitude la vérité est de « renverser les termes du problème ». A. Hayen, S. J.

Freiherr Béla von Brandenstein. — *Der Aufbau des Seins. System der Philosophie.* Saarbrücken, Minerva-Verlag, 1950, 24 × 16 cm., 464 p.

L'œuvre déjà imposante du baron von Brandenstein s'enrichit d'un volume monumental, fruit de plus de vingt-cinq années de réflexion. *Der Aufbau des Seins* nous livre l'essentiel de la métaphysique qu'aurait dû développer la *Grundlegung der Philosophie* dont deux tomes seulement purent paraître en 1926-1927. Ce livre pourrait servir de manuel; en tout cas, ce n'est pas un livre de lecture. Il exige une véritable étude. Car il entend suivre une méthode extrêmement rigoureuse — et qui nous paraît fort saine — tout en embrassant l'ensemble du réel, depuis l'ontologie (*Dinglehre*) jusqu'à l'éthique (*Lebenslehre*) en passant par l'étude de la *Gehalt* (qualité?), de la forme (logique), de la *Gestaltung* (mathématique), de la réalité (métaphysique), enfin de la pratique, de la science et de l'art. On ne peut qu'admirer l'ampleur de la pensée et l'intrépidité de la systématisation. Celle-ci nous semble pourtant excessive et pourrait compromettre la fidélité au réel, tel qu'il s'impose à nous. Mais cet excès n'empêche pas la pensée de M. von Brandenstein, ici comme dans ses autres œuvres, de souligner fortement et heureusement le primat de l'être sur la pensée de l'homme et sur son agir. A. Hayen, S. J.

J. Lotz et J. de Vries. — *Die Welt des Menschen, ein Grundriss christlicher Philosophie.* 2e édit., Ratisbonne, Fr. Pustet, 1951, 19 × 12 cm., 470 p.

Le lecteur ne mesurera pas la valeur de cet ouvrage à la brièveté de notre recension. Il se reportera au compte rendu de la première édition (*N.R.Th.*, 1951, p. 203). Exposé lumineux. Doctrine sûre et solide. D'autant plus solide que cette « philosophie chrétienne » part de l'unité étroite de l'homme et de l'univers. La nouvelle édition apporte de menues améliorations au texte précédent (remaniement des notions de causalité physique, de liberté, d'énergie, de contingence, de propriété privée, etc.) en fonction des progrès de la science et des événements tragiques que nous avons vécus. Les changements les plus remarquables furent apportés à la bibliographie choisie qui termine le volume (pp. 449-460). Parfaitement à jour, très judicieuse dans son choix (mais limitée aux seuls ouvrages allemands ou traduits en allemand), elle constitue une excellente initiation à l'étude plus poussée de la philosophie. A. Hayen, S. J.

F. Russo. — *Histoire de la pensée scientifique.* Paris. Edit. du Vieux Colombier, 1951, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 280 frs franç.

Dans cette « histoire de la pensée scientifique », le Père Russo ne veut pas faire l'histoire de la science ni même l'histoire des sciences. Il en suppose une connaissance suffisante chez ses lecteurs et nous décrit les « situations mentales » qu'implique cet effort de connaissance scientifique. Les mathématiques et la Physique retiennent surtout son attention car elles sont et restent encore les plus caractéristiques de l'esprit scientifique. Celui-ci s'est fortement modifié au cours de l'histoire, et pendant les derniers siècles, l'évolution s'est faite beaucoup plus rapide. L'introduction relativement récente des hypothèses a, par exemple, fait faire un pas important dans le conflit toujours renaissant entre l'attitude d'observation expérimentale et la tendance déductive. On lira avec profit cette brochure et tout esprit cultivé devrait en avoir assimilé les conclusions. Nous espérons que ce travail servira à l'auteur de « base pour des études plus développées ». C. Courtoy, S. J.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*